INTRODUZIONE

ALLO STUDIO

DEL

DIRITTO PUBBLICO UNIVERSALE

DEL PROFESSORE

G. D. ROMAGNOSI.

TERZA EDIZIONE

CON AGGIUNTA DELLE LETTERE DELL' AUTORE

AL PROFESSORE

GIOVANNI VALERI

SULL' ORDINAMENTO DELLA SCIENZA DELLA COSA PUBBLICA.

FIRENZE
NELLA STAMPERIA PIATTI
1833.

AVVISO AL LETTORE.

Proseguendo nell' intrapreso impegno di pubblicare co' miei torchi *le più ragguardevoli Opere del Prof. G. D. Romagnosi*, ora sotto la scorta del Chiarissimo Autore viene riprodotta per la terza volta l' Introduzione al diritto pubblico universale. E perchè nulla restasse a desiderare su tal proposito, verrà per la prima volta preceduta dalle Lettere che dal medesimo furono scritte al fu Prof. Gio. Valeri di Siena, all' occasione che ne fu fatta la seconda edizione. Nè senza giusta ragione fu preso il divisamento di corredare quest' Opera di tali Lettere; giacchè in esse il Prof. Romagnosi offre un' analisi precisa della medesima, e ne agevola all' uopo l' intelligenza, servendo a raccogliere una lunga serie di ragionamenti e di deduzioni di cui nella lettura potrebbe sfuggire qualche anello importante.

Possano queste premure e questo zelo continuarmi il favore del pubblico gradimento.

IL TIPOGRAFO EDITORE
G. PIATTI.

LETTERE

DEL PROFESSORE

GIO. DOMENICO ROMAGNOSI

A

GIOVANNI VALERI.

LETTERA PRIMA.

All' occasione che esce in pubblico una seconda edizione della mia *Introduzione allo studio del Diritto Pubblico Universale*, voi mi domandate quali siano stati i motivi e le idee capitali che io ebbi nell' occuparmi di questo lavoro. Vi dirò in primo luogo che io fui convinto che tutta la dottrina della cosa pubblica aveva bisogno di essere ridotta a dimostrazione e ad unità nelle materie di già esposte dagli scrittori, e di essere supplita nella massima parte della teoria che ancor manca a ragguagliare il suo soggetto. Io non volli rifiutare l' eredità de' nostri maggiori. Preziosi sono i lumi che ci furono trasmessi, e benedico le fatiche degli scrittori di buona fede che mi precedettero. Ma nello stesso tempo sento la necessità di dimostrare ciò che essi proposero, di supplire dove mancarono, e di riordinare tutte le parti in un sistema robusto, collegato da una possente filosofia.

Se il Diritto Pubblico Universale da prima staccandosi dalla teologia e dalla giurisprudenza movette passi ancor timidi e si valse dell'appoggio dell'autorità: se da poi fatto più ardito si vestì di forme più ordinate, esso però non

acquistò mai nè la pienezza, nè la possanza che a vera scienza si conviene.

Il ciel mi guardi dal detrar nulla alla considerazione dovuta ai grandi maestri di morale e di politica sì dell'antichità che dei tempi moderni. Veneranda è per me la loro memoria, e bramo che studiate siano le loro carte. Ma altro è insegnare le cose con una larga persuasione, ed altro è definirle e dimostrarle in una maniera rigorosa. Così pure ringrazio la Provvidenza per lo stato colto, civile e più equo di molte popolazioni, derivato certamente da usi e da principj più giusti e più moderati: ma dico nello stesso tempo che quanto il mondo è avanti altrettanto le scuole sono indietro. Leggete le opere moderne, e voi vi accorgerete che quattro scuole predominano nei diversi paesi di Europa.

In una voi vedete ancor propagata la favola altronde disastrosa di un contratto primitivo, in cui si rinuncia ad una chimerica indipendenza e ad una comunione primitiva presa in iscambio della vacanza dei beni. Ivi si citano clausole di questo contratto, del quale mai fu dato il tenor positivo. Ivi il diritto naturale viene coniato su uno stato di selvaggia solitudine, invece di dedurlo dalle circostanze necessarie dei tempi e dei luoghi, e da quella ragion naturale di equo bene, la quale agisce anche nella più complicata civiltà. Ivi finalmente non si sente la differenza fra la ragion direttrice delle società che assomigliassero alle famiglie dei castori e delle api, e quella delle nazioni che non vivono più nei boschi a pascersi di ghiande o di carne umana, come da principio giusta le tradizioni e le storie praticarono e in certi luoghi praticano ancora.

In altra di queste scuole s'inculca la secca regola di non trattare l'altro uomo come *cosa*, senza avvalorare l'equità con un prepotente interesse. Ivi si passa a disgiungere la morale dal diritto, e l'una e l'altro dalla politica, talchè abbiamo infine un diritto senza sanzione, una morale senza limiti, ed una politica senza freno.

In una terza pure di queste scuole si cita sempre la volontà divina, la quale fuori della rivelazione positiva, non

si può indovinare che colla dimostrata necessità della natura: ciò nonostante questa volontà si fa consistere in semplici e non dimostrate opinioni, le quali vengono a piacere degli scrittori attribuite all' autorità del cielo.

In una quarta finalmente a forza di finzioni si creano uomini e qualità che non esistono, e su di esse si stabiliscono dogmi, doveri e leggi che dispongono della vita e delle fortune dei cittadini. Leggete il *Bentham* che ha sagacemente caratterizzata questa scuola.

Se voi domandate da che derivar possa questa deplorabile discrepanza delle scuole, io vi rispondo che sopra tutto deriva da due cause capitali. La prima si è dal non aver usato il metodo proprio delle scienze morali pratiche: la seconda dalla mancanza di una scienza madre del diritto e della politica. Questa scienza viene da me appellata col nome di *civile filosofia*, dalla quale devono derivare poi i dogmi della ragion sociale sì pubblica che privata. Io mi spiego sull' uno e sull' altro punto.

Noi parliamo di una dottrina *pratica* nella quale si tratta di provvedere alle esigenze della vita sociale sotto pena di soffrire i mali dell' anarchia. Gli uomini ed i governi hanno dovuto dar sesto alle cose loro, prima, dirò così, di pensare, cioè hanno dovuto stabilir leggi prima d' averne conosciuti i principj. Ora si tratta di scoprire e di provare questi principj. Ma che cosa è un principio, fuorchè una *verità prima* dalla quale molte altre dipendono? Ora per dimostrare una verità qualunque che cosa si ricerca? Prima di tutto conoscere il più distintamente che si può le idee racchiuse nei concetti che esprime, onde ricavare i veri e completi rapporti specolativi e pratici dei quali abbisognamo. Dopo ciò esaminare l' aspetto dal quale emergono i rapporti della scienza e dell' arte. Finalmente dedurre e connettere i principj e le regole opportune. Ma la prima operazione che cosa importa? Sono già molti e molti secoli che si va ripetendo essere necessario incominciare col ben definire. Ora nella scienza delle leggi che cosa si è fatto? Io ho ribrezzo il dirlo, ma a me pare che questa parte sia

più delle altre tutte stata trascurata e malmenata. Manca dunque ancora la prima operazione indispensabile a qualunque scienza od arte. Dico la prima operazione, perocchè se conviene incominciare col ben *proporre* per passare indi a ben distinguere ed a ben connettere, il ben definire cade su qualunque generale e particolare proposta.

Quanto poi al ben *distinguere*, che cosa fu fatto? Peggio che mai. Si è disgiunto in natura ciò che conveniva soltanto distinguere coll'intelletto. Disgiungere poi s'intende in senso di dissociare le parti che debbono stare ed agire congiunte, benchè di ognuna ravvisar si possa la diversità. Così fu disgiunta la morale dal diritto ed il diritto dalla politica, e fu tolta a queste discipline quell'azione che aver debbono nell'ordine reale delle cose. Questo scempio della dottrina fu praticato specialmente in quei paesi nei quali un'inavveduta specolazione predomina le menti a segno che non vengono tocche da tutti gli abusi del potere arbitrario.

Che cosa dunque rimane a fare? Condurre anche in questa parte le menti sul retto sentiero dal quale traviarono, e però nell'atto che le conduciamo e le occupiamo nel ben *distinguere*, convien nel tempo stesso rattenerlo dal disgiungere i rapporti attivi delle cose. Allora si potrà passare a ben *connettere*, lochè importa in ogni arte di far cospirare l'azione delle cause sufficienti, ossia dei mezzi *necessari* ad ottenere il proposto intento.

Ecco le vedute le più generali di metodo onde elevare la dottrina delle leggi alla possanza ed alla dignità di scienza e di arte dimostrata. Finchè questa dottrina non giunge a questo punto vano è cercare fermezza, convinzione e moralità pubblica. L'ultima speranza delle genti che implorano pace, equità e sicurezza, si può dire raccomandata alla ferma e diffusa cognizione dei principj dell'arte sociale (§. 281 a 287) (1). Il metodo adunque del quale parliamo sarà tanto

(1) Avverto una volta per sempre che la citazione dei paragrafi si riferisce alla *Introduzione al diritto pubblico universale*.

importante quanto importante si è la pace, l'equità e la sicurezza implorate.

Come col sottrarre lo spirito umano dal corso fortuito delle esterne idee si crea un demanio, dirò così intellettuale, padroneggiato dalla mente umana, così col sottrarre dal corso fortuito dell'ignoranza e delle passioni i principj della vita civile si crea la vera potenza degli Stati, e perciò stesso la pace, l'equità e la sicurezza invocate dalle genti. Certamente la natura deve esser madre dell'arte e la fortuna precedere la prudenza. E però tutta la vita degli stati deve soggiacere a due successivi periodi, nel primo de'quali predomina la fortuna ed un cieco sentimento comunque umano e generoso; nell'altro poi predomina l'antivedenza e la ragione illuminata. Ma in questi due periodi, l'uno dei quali va insensibilmente a perdersi nell'altro, la ragione e la fortuna non vanno mai disgiunte. A proporzione peraltro che la ragione va ampliando le sue conquiste, la cieca fortuna va restringendo il suo predominio senza peraltro perderlo intieramente (§. 107 a 109 e 369 in fine). Non credo però mai che la Provvidenza abbia lasciato il genere umano senza un surrogato della morale. I sensi dell'umanità avvalorati dalla religione bastano nei primi periodi della vita civile per giudicare la cosa pubblica; e se da poi la posizione delle genti divien più complicata, la giustizia comune serve di surrogato ad un calcolato comune interesse. Ma poche volte gli uomini si persuadono di sacrificare un solleticante privato appetito ad un puro senso di giustizia, e però convien soggiogarli colla dimostrata necessità della natura, per la quale veggano o di dover seguire la giustizia o di dover naufragare.

In conseguenza di questi motivi da me accennati in parecchi luoghi, ho creduto necessario di far precedere alcune regole di logica propria alle scienze morali e politiche (§. 14 a 67) e di soggiungerne altre all'opportunità (§. 295 a 300, 355, 362 a 364). Io ben sapeva che questa maniera era la più penosa per lo scrittore e la meno aggradevole pei lettori; ma nello stesso tempo io vedeva essere la più indi-

spensabile per assicurare il regno della verità. Asserire sentenze comunque applaudite dalla ragione senza poggiarle ad inconcusse dimostrazioni, e senza impiegare un preciso e costante linguaggio, basta forse ad un secolo il quale abbisogna tanto più di dimostrati principj quanto più complicata è la nostra posizione, e quanto più aspra è la lotta fra gli interessi che convien temperare e l'equità che convien favorire.

Tempo verrà che il trionfo dei grandi principj sarà proclamato dalle coscienze e protetto dagli interessi concordi: ma per arrivare a quest' epoca felice è necessario che questi principj procedano prima armati di tutto punto colla forza della dimostrazione, e a modo di stretta falange si facciano strada in mezzo ai pregiudizi ed alle opinioni interessate.

Qui la filosofia deve soccorrere la legislazione, e però deve prestare tutti i mezzi più possenti di convinzione, abbandonando il fasto di una facile erudizione, e rigettando il vanto di una polemica agilità. Qui conviene sacrificare quei voli arditi e quell' eloquenza sentenziosa che sorprende, per assoggettarsi ad una nuda e severa semplicità, e perfino ad una pedestre istruzione. Il maggior utile ottenuto colle più convincenti ragioni, come formar deve l' incarico dello scrittore, così esige da lui di sacrificare la voglia di comparire e di rigettare una magnificenza, dirò così, di forme, la quale affievolir possa il trionfo della verità. So che questa specie di eroismo è il più doloroso per gli scrittori; ma so eziandio che egli è assolutamente necessario.

Dalle forme esterne passando poi alla logica economica, ognuno sente di leggieri che lo scrittore non può valersi più di ragioni di mera convenienza, nè procedere con passi saltuari, nè tessere divisioni arbitrarie, nè assumere concetti confusi; ma per lo contrario figurandosi sempre a fronte di avversari ostinati, egli è obbligato a definire rigorosamente, a provare concludentemente, a progredire gradualmente, a finir completamente, per quanto i confini del suo argomento gli permetteranno.

Una dottrina *operativa* non può esser che un tessuto di

fini e di mezzi, come una dottrina contemplativa non può essere che un tessuto di principj e di conseguenze. E come la necessaria connessione dei rapporti logici forma la consistenza di una dottrina contemplativa, così la necessaria connessione dei fini e dei mezzi forma la consistenza di una dottrina operativa. Senza queste condizioni manca la certezza, e mancando la certezza sottentra l'erroneo e l'arbitrario.

E qui si presenta un modo importante e massimo per ben trattare le dottrine morali e politiche, al quale quasi mai fu posto mente. Questo si è di assumere come *scopo* il più alto punto di PERFEZIONE OTTENIBILE, e come mezzi *tutti* i poteri da noi disponibili cooperanti e conducenti a questo scopo. Ciò fatto, segnare quelle diverse vicissitudini necessarie, le quali durante l'incamminamento al miglior modo di vivere convien necessariamente subire, e indi dedurne come risultato il massimo di bene ottenibile col minimo di male inevitabile nello stato presente, e ciò che far si può e si deve per progredire. Io non saprei mai inculcare abbastanza questo procedere, perocchè senza di lui non è sperabile veruna piena e solida dottrina. Se voi difatti non avete sott'occhio il più alto punto di perfezione ottenibile, potrete mai accorgervi che cosa manchi alla cosa pubblica e da qual parte dobbiate rivolgervi per andare avanti? Questo scopo forma la stella polare della scienza, perchè forma il modello ideale cui convien raggiungere o almeno avvicinare. La cosa è tale che anche colla persuasione di non raggiungerlo mai egli serve di guida per far tutto il bene che si può.

Questo appunto si procura coi mezzi che stanno o staranno in nostra mano, ben inteso che *tutti* i mezzi *coefficienti* siano assunti e posti in opera. *Bonum ex integra causa, malum autem ex quocumque defectu.* E qui convien esplorare l'andamento della natura onde scoprire se Dio sia con noi, perocchè l'uomo propone e Dio dispone.

Volgendosi finalmente a segnare le *vicissitudini* della immaturità, e suggerire le provvidenze adatte, voi vedete

quanto queste cure siano decisive tanto per i governanti quanto per i governati, sia per non affrettare di salto riforme e miglioramenti non ancor opportuni, sia per compartire tutto quel bene che si può, lasciando quello che ancor non si può, e che tentato intempestivamente diverrebbe un male, e sia finalmente per ispirare un prudente ritegno in chi comanda, ed un' illuminata rassegnazione accompagnata da speranza in chi ubbidisce. Allora un governo non soffre più la taccia d' ignorante o di trascurato nel tollerare alcuni difetti attuali. Allora egli concilia la confidenza mediante il bene possibile da lui procurato in presente, e mediante la speranza di quello che farà a tempo opportuno. Ma senza il modo esposto di trattar la dottrina otterrete voi questi beni?

Questo non è ancor tutto. In una materia meramente contemplativa la soverchia *generalità* può portare l' ignoranza dello stato conoscibile delle cose: ma quest' ignoranza cader può sull' ideale puro e molte volte non recar danno alcuno. Qual danno io reco se invece di quattromila stelle io credo che n' esistano seimila, o che invece di credere il vacuo io ammetta il pieno fra la terra e il cielo? Ma nelle dottrine operative non è così. Ivi non solamente l' errore ma la soverchia generalità riesce disastrosa, sia perchè non si provvede dove, quando e come fa bisogno, sia perchè usando di salto delle generalità si trattano gli interessi umani sul letto di Procuste, vale a dire si commettono violenze sistematiche distruttive d' ogni utile potenza. Un grosso buon senso allora vale meglio delle viste dei filosofi, e l' empirismo è preferibile alla teoria (§. 48, 280 a 283).

Persuaso di questa verità, io bramava ardentemente di soddisfare ai pratici bisogni, e quindi mi augurava agio e tempo di tessere un compiuto lavoro e di conchiudere colle massime pratiche adatte alla direzione della cosa pubblica. Ma dall' altra parte comprendendo la necessità di dedur tutto da chiare e dimostrate ORIGINI, a fronte delle dispute che si agitano ancora sui primi elementi della scienza, io ho dovuto lungamente trattenermi su queste origini, e perfino nell' analisi delle prime idee, ed occuparmi della chi-

mica, dirò così, morale e politica prima di passare ad architettarne il corpo. Gran parte del primo volume fu impiegato in questa specie di chimica e nell' esibirne il dizionario. Nel secondo poi ho incominciato a porre le basi della civile filosofia. Or eccomi al secondo oggetto sul quale ho promesso di spiegarmi.

LETTERA SECONDA.

Dalle cose esposte nella lettera antecedente io mi lusingo, che avrete inteso il perchè io abbia creduto necessario di progettare l' ordinamento fondamentale di tutta la scienza della cosa pubblica. Voi comprendete pur troppo la necessità di questo lavoro a fronte delle discrepanze dei maestri di questa scienza. Allorchè tutto il vero è scoperto e dimostrato, cessano i dispareri leali almeno sugli oggetti primi della dottrina. Dico leali, perocchè quelli che vengono manifestati contro coscienza cessano cogli interessi che li dettarono. Il regno della verità fra gli uomini si riconosce dall' unità di credenza de' suoi sinceri adoratori. Ma se questa unità non esiste, quale sarà il valore delle rispettive dottrine, e che cosa fare si dovrà? Voi mi rispondete tantosto che altro partito non rimarrà fuorchè quello di trattare le dottrine della cosa pubblica e privata come qualunque altro ramo dello scibile, e come qualunque arte di educare. Fatti indubitati si vogliono come fondamenti della scienza. Leggi naturali indeclinabili si vogliono come direzioni dei poteri. Norme visibili finalmente si vogliono per l' ordinamento e la disciplina. Si debbono quindi assumere come fatti fondamentali le tendenze naturali dell' umanità, per contemperarne gli atti con una necessaria equità. Si deve quindi considerare la possanza sociale come effetto derivante unicamente da questo contemperamento, e da ciò si debbono dedurre tutti i canoni regolatori degli uomini conviventi quali realmente possono essere, e delle leggi quali debbono essere. Ma nel far tutto questo non si deve dimenticare di computare l' azione del tempo e della fortuna, come l' ultima e

vera posizione nella quale realmente agisce la necessità delle cose, e senza della quale è impossibile dar forza al sistema della cosa pubblica e privata.

Poste le cose in quest' ordine, voi vedete che la politica si associa spontaneamente col diritto, e la possanza degli Stati colla giustizia. Per questo mezzo voi vedete nascere da se stessa la facilità di governare e la libertà nel convivere. Confesso che questi ultimi resultati vengono suggeriti da una specie di filosofica divinazione; ma questa è fondata su quell' andamento anzi su quei motivi stessi che dettarono le leggi che ci portarono alla civiltà. Per la qual cosa questa divinazione si può riguardare come un' anticipata escursione mentale a quella meta alla quale le più favorite nazioni si avvicinano. Così l' astronomo dal giro incominciato di un pianeta indovina tutta la curva che dovrà percorrere.

In questi brevi cenni io ho racchiuso lo spirito il più eminente ed astratto della nuova scienza, od almeno della nuova forma che assumer deve la scienza della cosa pubblica e privata, e del frutto necessario che essa deve apportare. Con questa nuova scienza si apre una quinta scuola che si potrebbe appellare la FILOSOFICA a differenza della *favolosa*, della *trascendentale*, della *teologica*, e della *fittizia* descritte nella lettera antecedente. Questa quinta scuola può dirsi la *vera teologica*, sì perchè trae i suoi dettami dallo studio dell'ordine necessario della divina economia, e sì perchè si migliorano gli uomini, le società e le leggi, e si fanno infine regnare i buoni costumi colla persuasione, coll' interesse e colle abitudini.

Se però è vero quanto disse BACONE che l' uomo tanto può quanto sa, egli sarà necessario saper bene per operar bene. Ma nelle cose morali e politiche il saper bene non può derivare che dal ben conoscere tutto il campo della cosa pubblica, perocchè un' Etica particolare ed una buona coscienza privata non bastano per formar leggi ed amministrar uno Stato elevato a civiltà. Quindi ho inculcato la necessità della scienza della cosa pubblica. Ma io rammento di aver pure inculcato non essere sperabile nè la creazione di questa

scienza, nè la produzione de' suoi effetti, fuorchè colla cognizione e coll' uso di un buon *metodo* inventivo e dimostrativo, e colla precedente cognizione della *civile filosofia*. Quanto al metodo, nell' antecedente lettera credo di averne dimostrato la necessità, le condizioni essenziali ed i doveri conseguenti che osservar si debbono dagli scrittori. Ora mi rimane a dire qualche cosa sulla CIVILE FILOSOFIA.

Qualunque sia il concetto che piaccia annettere al nome di *filosofia*, io dichiaro che quanto a me intendo di dinotare la COGNIZIONE DELLE COSE DEDOTTE DALLE LORO CAGIONI ASSEGNABILI. *Noscere res per causas:* ecco a mio avviso in che consiste la filosofia. Ho indicato le cause *assegnabili*, perocchè tutto ciò che è a noi incognito o non suscettibile di dimostrazione non può costituire materia della scienza nostra. Ho detto che la discrepanza delle scuole europee, oltre dal difetto di metodo, dipende dalla mancanza della civile filosofia. Non so se siasi mai pensato dagli scrittori esistere fra la pura filosofia razionale e la scienza della legislazione una scienza *intermedia*, la quale insegna a conoscere le leggi necessarie sì di ragione che di fatto della vita civile, e che dalla cognizione sola di queste leggi lice dedurre tutti i veri dettami della cosa pubblica, e quindi i diritti e i doveri veramente praticabili che formano l' argomento dei trattati del naturale diritto di cui gli scrittori si occuparono. La cognizione di questa scienza intermedia, la teoria di queste leggi necessarie dedotte dalle loro cagioni assegnabili, costituisce appunto quella che io denomino civile filosofia.

Restringendo entro i minimi termini possibili gli argomenti ultimi capitali di questa civile filosofia, mi pare che si possano esprimere come segue:

1.° Posto come fatto fondamentale che gli uomini e le genti implorano pace, equità e sicurezza, e posto che gli uomini e le società debbono per quanto possono soddisfare a questa inchiesta sotto pena di soffrire i più orrendi flagelli, si domanda per qual MEZZO si possa soddisfare a questa inchiesta? — Risposta. Questo mezzo consiste nel procacciare in società e per mezzo della società il PERFEZIONAMENTO

economico, morale e politico degli uomini e delle nazioni; lo che si esprime col solo vocabolo dell' INCIVILIMENTO.

2.° Ma posta la natura e poste le leggi necessarie delle cose e degli uomini, in quale MANIERA gli uomini e le società procacciar possono questo triplice perfezionamento? — Risposta. Prima di tutto collo stabilire governi capaci a prestare una grande tutela accoppiata ad una grande educazione, lo che esige unità, vigore e stabilità nella loro esistenza, ed il pareggiamento delle utilità mediante l' inviolato esercizio della comune libertà nelle loro funzioni.

3.° Ma come sperare che gli uomini nati ignoranti e senza istinto che supplisca alle cognizioni giungano a siffatto stabilimento? — Risposta. Col subir prima i periodi dell' incivilimento procurati dalla *fortuna* che ammaestra coll' esperienza, e con tutti i mali ed i beni dell' ignoranza, delle passioni e della ragione che va via via sviluppandosi. La natura difatti prepara questo incivilimento: la religione lo feconda (§. 442): l' agricoltura lo cementa (§. 347, 348): il governo lo sviluppa (§. 363, 369): la libertà lo perfeziona (§. 415 a 418): l' opinione lo consolida (§. 207, 216, 285, 428). Così incomincia coll' opinione pregiudicata e finisce coll' illuminata (§. 428). Acquistata questa opinione, gli uomini a mano a mano possono ordinare lo stato sì nel governo che nei cittadini (§. 169, 170, 171), e così giungere finalmente dopo il tirocinio della fortuna a stabilire governi adatti alla maggior potenza e prosperità nazionale. Ecco in primo luogo come gli uomini possano giungere a stabilire siffatti governi.

Qui però debbo ricordare che questi argomenti non sono che gli *ultimi* ed i *capitali*, e non esprimono altre parti importantissime della civile filosofia. Io non ho ricordato difatti l' ORDINAMENTO FONDAMENTALE del corpo stesso della società, astrazion fatta da quello del governo, pel quale conviene prima di tutto armonizzare i tre principali MOTORI, cioè quelli dell' opinione, dei beni e delle armi imbrigliati dal poter pubblico della società. In essi si debbono poi rilevare le specie subalterne, le quali per un antagonismo vitale

formano l'eccitamento e la vigoria d'uno Stato, quando vengono rattenuti entro i confini richiesti dalla politica unità. Così nell'opinione distinguiamo l'opinion creduta che serve alla dipendenza, e l'opinione ragionata che serve alla libertà: così nei beni noi distinguiamo le proprietà stabili che servono alla dipendenza, e le proprietà industriali e commerciali che servono alla libertà: così finalmente nelle armi noi distinguiamo le armi governative che servono alla dipendenza, e le civiche che servono alla libertà. Dopo tutto questo poi noi disveliamo il gran principio della nazionale STABILITA', per la quale dagli interessi equamente soddisfatti e dai poteri vigorosamente affrenati una nazione riposa sulla propria gravità, e per una specie di naturale inerzia assicura tutto l'ordine stabilito senza tema di pericolose mutazioni, e nell'atto stesso alimenta il sacro fuoco dell'amor della patria e delle civili virtù.

Passando poi alle diverse FASI dell'incivilimento, dobbiamo tener d'occhio al successivo SCIOGLIMENTO DEI POTERI compatti originarj degli individui, ed il contemporaneo concentramento e vigore del poter pubblico, che si va via via operando coll'incivilimento, di modo che ad ogni individuo viene partecipata soltanto una sempre minor frazione di potere economico, morale e politico, talchè infine il minimo di questi poteri risiede nell'individuo, ed il massimo di lumi, di bontà e di potenza risiede nel tutto, e da questo tutto ogni individuo ricava il massimo di possanza utile adatto alla propria situazione (§. 171). Da questo insensibile ed incessante processo della natura nasce un doppio bene. Il primo si è di attribuire e di estendere un *valor sociale* sopra il maggior numero possibile d'individui componenti una nazione, talchè i ladri e gli schiavi sono ridotti al minimo possibile. Ecco un effetto del perfezionamento economico operato dalla stessa natura. Il secondo bene poi si è che per una mirabile economia della natura, a proporzione che crescono i mezzi del ben essere e gli stimoli alle cupidigie, crescono a pari passo anche i vincoli che rattengono gli uomini entro i confini dell'ordine, sia perchè i loro poteri

individuali si vanno sempre più sminuzzando ed i costumi addomesticandosi, e sì perchè crescono a pari passo ed agiscono in compagnia le sanzioni della politica, della religione, dell' onore e della sociale convivenza. Da ciò sorge uno stato nel quale la società ha il massimo di faccende ed il governo il minimo d' affari. Ecco un mezzo di perfezionamento politico dei cittadini operato dalla natura.

Un ultimo effetto poi operato dalla natura in questa successiva trasfusione dell' unità individuale nella sociale, si è quello di creare per una necessaria connessione e di provocare un SENSO PUBBLICO avvalorato dagli interessi anche materiali, pel quale le operazioni delle leggi e della pubblica amministrazione o buone o nocive, vengono non solamente comprese coll' intelletto ma sperimentate coll' interesse, e però la moralità pubblica e privata vien raccomandata con una effettiva sanzione. Ecco un tratto di perfezionamento morale della nazione riguardante la *moralità pubblica* effettuato all' insaputa nostra.

Tutto questo è opera spontanea della natura, e balza agli occhi dell' indagatore delle leggi naturali dell' incivilimento prima anche di avere scoperta l' ultima e massima formula della vita degli Stati. Questa formula eminentemente racchiude tutte le leggi testè accennate. Questa formula riduce allo stesso tipo il regime del mondo morale e del fisico (*prefazione*) sul quale appunto il morale è fondato ed atteggiato (§. 89). Questa formula esprime una grande legge, alla quale io apertamente alludeva allorchè parlai del fondamento dell' ordine pratico della socialità (§. 294), del regime della fortuna e dell' arte (§. 369 in fine), e delle transazioni del perfezionamento (§. 401, 424). Questa legge massima ed unica si è: « la tendenza perpetua di tutte « le parti di uno Stato all' equilibrio dell' utilità e delle « forze mediante il conflitto degli interessi e dei poteri: « conflitto eccitato dall' azione degli stimoli; rattemperato « dall' inerzia; perpetuato e predominato dalle incessanti « urgenze della natura; modificato dallo stato diverso re- « trogrado progressivo e stazionario sì dei particolari che

« delle popolazioni, senza discostarsi mai dalla continuità ». Esaminate di grazia tutto quello che ho scritto sull'ordine pratico, e particolarmente sul perfezionamento; e voi riscontrerete appuntino tutte le parti di questa legge malgrado la varietà degli oggetti, e la diversità dei periodi.

Questa formula, come ben vedete, esprime il tipo della divina economia. Ma oltre le leggi segrete e gl'impulsi non avvertiti della natura, la civile filosofia fa rilevare gli STABILIMENTI e le ISTITUZIONI che una società agricola e commerciale è obbligata di porre in opera per la forza stessa delle insuperabili circostanze delle cose e degli uomini. E qui fo osservare all'impero universale delle PROVE che assicurino della verità dei fatti, e quindi a tutto il sistema dei mezzi che possono accertare sia dei fatti umani, sia delle qualità delle cose interessanti. Inoltre fo osservare al prodigioso impero ed all'immensa possanza del SISTEMA RAPPRESENTATIVO per il quale viene reso visibile ciò che è invisibile, fisso ciò che è fugace, mobile ciò che è immobile, e per cui si sorpassano le distanze dei luoghi e dei tempi, come ne fanno fede la scrittura, le cambiali, i telegrafi, la moneta e gli altri segnali tutti delle qualità delle cose.

Qui pure la civile filosofia fa avvertire alla CONTINUITA' DEL SISTEMA ECONOMICO pel quale i diritti e le obbligazioni reali trasmesse e mantenute da persona a persona e da generazione a generazione, nell'atto che animano ed assicurano le *aspettative*, collegano fra di loro le diverse età, e formano di tutta la società una persona veramente unica ed immortale, la quale non sembra risentirsi della caducità e della breve vita delle sue membra. Tutti gli scrittori, sì di ragion pubblica e privata che di economia, por dovevano attenzione a tutti questi oggetti, senza dei quali sarà sempre impossibile di conoscere ciò che la natura esige, e come e quando si debba soddisfarla.

Ecco per sommi capi alcuni argomenti di quella che io chiamo civile filosofia: ed ecco eziandio la scienza di cui manchiamo, e senza della quale i dogmi del pubblico diritto e della politica rimangono senza vita e senza sanzione.

Io dico poco: la scienza del pubblico diritto rimane quasi tutta a desiderarsi mancando delle cognizioni di questa politica filosofia. L'abitudine di angustiare l'idea del naturale diritto entro i confini in cui fu ristretta dagli scolastici, dai casisti e dalla comune degli scrittori, farà apparire strana questa mia asserzione. Ma io domando a tutti costoro: accordano o no essere obbligo naturale, assoluto, irrefragabile e perpetuo lo stabilire e proteggere la pace, l'equità e la sicurezza implorate dalle genti? Accordano o no che per correlazione gli uomini e le genti hanno un *diritto assoluto*, inviolabile, imprescrittibile a questa pace, equità e sicurezza? Ciò posto, non hanno forse diritto a tutti i mezzi dimostrati come indispensabili onde ottenere questo intento, e di respingere ogni opposizione come criminosa al pari della devastazione e delle stragi? Ora se tutto ciò è per se evidente, se tutto ciò apparisce come diritto e dovere necessario ed irrefragabile di natura, ne verrà per necessaria conseguenza che la teoria dei *mezzi* dimostrati come *indispensabili* sarà di diritto e di dovere naturale e necessario. Se dunque il triplice perfezionamento economico, morale e politico venga dimostrato come mezzo indispensabile a conseguire la pace, l'equità e la sicurezza invocate dalle genti, ne risulterà che questo triplice perfezionamento sarà costituito e consacrato come diritto e dovere naturale, necessario, irrefragabile. Chi ha diritto al fine ha perciò stesso diritto ai mezzi indispensabili per ottenerlo. Diciamo di più. Questi mezzi vengono così consolidati e consacrati per la loro necessità, che il diritto al fine riesce nullo senza il diritto a questi mezzi. Dunque la scienza della ragion pubblica e privata sarà mutilata, mancante e resa nulla senza la teoria del triplice perfezionamento suddetto. La cosa si riduce a tale, che o convien negare che questo triplice perfezionamento sia indispensabile, o convien accordare che mancando la di lui teoria, la dottrina della cosa pubblica e privata riducesi presso che a nulla (§. 270, 271, 272).

Ma coll'annunziare compendiosamente questo triplice perfezionamento comprendiamo noi bene che cosa egli ab-

braccia? Gli scrittori si sono forse curati di stabilirne almeno i primi elementi? Io lodo gli sforzi fatti dagli economisti, ma le loro dottrine non sono compiute e sanzionate. Esse sono presentate come questioni di mera utilità, senza essere consacrate col carattere di rigoroso ed indispensabile diritto e dovere naturale e necessario. Io ho dovuto con mio rincrescimento osservare che l' introduzione della vita agricola e commerciale, che forma la prima ed essenzial base del perfezionamento economico, non fu mai eretta in rigoroso dovere necessario di natura, e però ho dovuto supplire a questo disastroso oblio onde santificare tutto il sistema della ragion nostra civile e quello delle stabili proprietà. Io non dico nulla del rimanente, perocchè la libertà industriale e commerciale, ed i confini fra i diritti della pubblica autorità e quelli della padronanza dei cittadini sono ancor commessi ad una disastrosa controversia, nella quale i partiti sembrano piuttosto disputare di facoltà che si possono dare e togliere a piacere, di quello che di diritti e di doveri che conviene rispettare e rispettivamente proteggere, e che gli uomini e le nazioni hanno diritto irrefragabile di esigere.

Gran che! Si è nella giurisprudenza civile voluto definire il dominio reale delle cose senza curarsi di esaminarne tutta la sfera, tutti gli appoggi necessarj e tutti i mezzi indispensabili. È stato caratterizzato il furto, lo spoglio dei possessi, e cento altre cose di questa natura, e ciò che importava di più e che colpisce la sorte d' intiere nazioni e di molte età è stato abbandonato senza esame all' arbitrio ed all' ignoranza.

Ciò che fu detto intorno al perfezionamento economico, dir pur si deve del morale e del politico, sì perchè essi considerati in se medesimi sono di diritto naturale necessario, e perchè tutti tre questi rami sono fra di loro inseparabili, nè l' uno può esistere, agire, crescere e rimaner sicuro senza dell' altro. Respingere la barbarie; acquistare i lumi necessarj alla pubblica e privata moralità, forma un dovere ed un diritto assoluto, supremo, indispensabile quanto il possedere il campo, la casa, un' arte ed un mestiere, e di

coltivare, progredire ed essere sicuri ne' suoi possessi. Tutto è sacro: tutto è inviolabile ogni qualvolta apparisce come mezzo indispensabile ad ottenere la pace, l' equità e la sicurezza invocate dalle genti e consacrate dalla suprema natura.

Se il dar leggi non può essere mai atto di arbitrio ma di ragione, se queste leggi dar si debbon quando fa bisogno, secondo il bisogno e dentro i limiti del bisogno, senza di che sono atti d' ingiuria: se perfino il tentar riforme colla vista di una perfezione specolativa sarà una calamità allorchè sarà atto intempestivo, ne seguirà che l' uso e quindi il conoscere la civile filosofia e leggi dell' incivilimento, sarà un dover pubblico tanto necessario quanto quello di difendere le vite e le fortune dei cittadini. Dunque la dottrina dell' incivilimento formerà parte integrante della ragion pubblica e privata sociale. Dunque essa formerà parte del più necessario diritto. Ora veniamo ai conti. Gli scrittori della ragion pubblica che cosa hanno fatto fin qui? È vero o no che hanno abbandonato alle passioni ed ai pregiudizj tutta la civile filosofia?

Umiliante, io lo confesso, si è per noi lo scoprire l'estrema meschinità di principj dimostrati intorno la cosa pubblica. Desolante è pur troppo il vedere quanto ci manca ancora; ma questa dolorosa osservazione servirà per volgere i nostri studj a questa parte, e far cessare la pausa e quasi direi l' abbandono nel quale da alcuni anni in qua giacciono le dottrine *teoriche* della ragion pubblica e sociale. Dico le teoriche per distinguerle da quelle discussioni particolari, le quali originate da circostanze eventuali non offrono che un interesse locale, e da quelle escursioni sulla meccanica politica che furono tentate senza preparazione.

LETTERA TERZA.

Col conoscere gli argomenti della civile filosofia noi conosciamo bensì i *materiali* della dottrina, ma non intendiamo ancora la MANIERA di ordinarli. Ora da questa maniera risulta tutta la virtù d'una scienza operativa come la nostra. Domando dunque in generale « come procedere si debba « nell' ordinare gli argomenti della civile filosofia ?

A primo tratto voi mi risponderete che convien subordinarli tutti ad una mira principale, la quale serva di centro e di direzione a tutta la dottrina. Ma qui sorge la questione se questa mira principale e direttrice esista, e se essa sia tale da servire di norma effettiva per tessere una vera e compiuta teoria dell' arte sociale? Questione massima è questa, come ben vedete, dalla quale dipende la sorte di tutta la scienza e la riuscita di tutta l' arte politica.

A questa questione rispondo che questa mira, la quale completamente padroneggia non solo la natura intrinseca degli Stati, ma eziandio la cognizione dei mezzi assegnabili, esiste. Essa è « la vera e necessaria POTENZA di uno stato « agricola e commerciale giunto alla sua naturale grandezza « di territorio, di popolazione e di governo, atteggiata con « tutte le condizioni della *politica unità.* »

Voi vi ricorderete in primo luogo aver io detto nella prima lettera, che nelle scienze morali e politiche dobbiamo assumere come punto normale il modello ideale il più perfetto, non chimerico, ma conforme allo stato delle cose ed alle spinte conosciute della natura, perocchè senza di questa condizione non possiamo nemmeno parlare di diritto nè di politica. Come i Greci rappresentarono il sembiante del Giove egioco, così pure il filosofo deve raffigurare l' aspetto di uno stato agricola e commerciale, per indi valutare le diverse condizioni o possibili o di fatto degli stati esistenti. Or bene: col definire e col dimostrare in che consista la potenza di uno Stato, e col trasportar poscia questa idea ad uno stato agricola e commerciale, si ottiene questo modello

e si ottiene così compiuto, così luminoso e così dimostrato, che non lascia luogo ad esitazione alcuna.

Voi forse dubiterete che qui si perda di vista la mira fondamentale della più felice conservazione mediante il più adatto perfezionamento. Ben al contrario. Qui anzi si vede come questa mira viene adempiuta in società e per mezzo di quella società che la natura imperiosamente invoca. Qui questa mira, che prima fu tradotta nell' *incivilimento*, viene finalmente tradotta nella *potenza* dello Stato, spinto alla naturale sua grandezza e dotato di tutta la sua politica unità. Qui finalmente riposa e si consuma tutta l' autorità e tutto il magistero della civile filosofia.

E qui debbo richiamarvi la necessità di vestire e di attivare le generalità, avvicinandole a mano a mano allo stato pratico delle cose; lo che si fa coll' aggiungere quelle particolarità per le quali solamente possono esistere ed agire in natura. Da prima voi vedete l' idea astratta di felicità, dall' aspetto della quale voi non intendete nulla di quello che dovete fare od ommettere per conseguirla. Dopo voi passate a comprendere la formola pure generalissima della conservazione e del perfezionamento in forza delle facoltà stesse dell' umanità. Più avanti intendete la necessità dello stato sociale per procacciare conservazione e perfezionamento. Più tardi vi convincete che questa società dev' essere agricola e commerciale, senza di che non si ottiene la bramata conservazione col perfezionamento. Per ultimo, tenendo d' occhio ai caratteri delle nazioni circoscritti e stampati dalla stessa natura, vi accorgete aver essa stabilito per esse un dato punto di grandezza e di unità, come estremo nel quale finalmente si debbono arrestare. Allora voi vi fermate su questa idea e qui studiate le condizioni della loro maggior sicurezza e prosperità, per la quale soltanto è possibile effettuare la bramata conservazione col perfezionamento. Ma come ottenere la maggiore sicurezza e prosperità senza attivare le condizioni tutte della potenza dello Stato? Come atteggiare questa potenza senza ordinare i poteri tanto della nazione quanto quelli del governo?

E qui rammentate che senza la cospirazione costante delle forze esistere non può una costante potenza sociale. Ma come effettuare una costante cospirazione di forze senza una costante cospirazione di cognizioni e d' interessi? Come si può ottenere questa cospirazione senza un' equa distribuzione di beneficj, ossia senza abolire il privato predominio e senza la più completa giustizia?

Ecco una catena indissolubile di leggi per la quale voi vedete concentrarsi nell' idea della POSSANZA POLITICA degli Stati tutti i raggi della scienza della cosa pubblica. Voi vedete questa potenza associata sempre col massimo lume, col massimo bene e col massimo vigore. Con ciò diviene come un tipo al quale riferite ed assoggettate tutti gli argomenti come alla perfetta sanità fisica voi riportate l' arte salutare, ben sicuro di comprendere gli altri beneficj della conservazione. Per la qual cosa si deve assumere la politica potenza come fine unico ed ultimo delle ricerche, ben sicuro di aver in pugno tutto il tesoro della civile sapienza.

Luminosa riesce allora la dottrina e assicurato il trionfo su le opinioni; perocchè opponete loro una cosa, dirò così, visibile, palpabile e prepotente. Come sarà possibile negare le condizioni assegnabili della potenza degli Stati? Come non sentirne la forza al pari delle leggi fisiche, delle leggi meccaniche, delle leggi imperiose che l' esperienza di tutti i tempi e di tutti i luoghi non ismentì giammai una sola volta?

Ecco in brevi cenni come debbano essere padroneggiate ed accentrate le grandi parti della civile filosofia. Qui la storia a piene mani può venire a confermare la teoria. Conosciute a questo modo le leggi necessarie della potenza degli Stati, si può con piena fiducia passare ai dogmi pratici e dedurre tutte le regole dell' arte sociale, sì per ordinare che per amministrare la cosa pubblica. Così conosciute le leggi necessarie della vegetazione si possono assegnare le regole dell' agricoltura. Il solo buon senso ci convince che senza di questo magistero non può esistere vera e dimostrata dottrina di politica e di pubblico diritto.

Tutto il fin qui detto sulla *maniera* di trattare la scienza della cosa pubblica si riferisce allo SPIRITO LOGICO del lavoro. Resta a dire qualche cosa circa la *forma esteriore* colla quale debbono essere ordinate le materie. Per farmi intendere anche su di questo punto incomincio da una osservazione fondamentale.

Vi siete mai accorto, o egregio amico, che dopo il risorgimento della coltura in Europa, la Giurisprudenza naturale e civile ci fu sempre insegnata a brani senza porci mai sott'occhio il corpo reale al quale questi brani appartengono? Ci si parla di civile giurisprudenza, ma ci viene mai mostrato qual posto essa occupi nella carta generale delle scienze legali? Ci vien detto mai essere questa un ramo della dottrina degli Stati? Diciamo di più: ci viene mai presentata l'immagine materiale di questo stato come in medicina vien presentato prima il corpo umano? È vero o no che durante tanti secoli i cultori della giurisprudenza nel corso della loro vita non avvertirono mai su qual corpo reale versasse la loro scienza e professione, e morirono tutti ignorandolo completamente?

Io per l'onore de' nostri antenati avrei bramato che ciò non fosse avvenuto. Ignorare ciò che si maneggia (che dagli scolastici chiamavasi *ignoratio elenchi*) produce una giurisprudenza così cieca e così mutilata, che invano tu domandi quali siano i veri e distintivi caratteri del civile diritto, e le leggi di ordine pubblico e di ragion pubblica, le quali ad ogni tratto entrano nella composizione di lui; e quindi il criterio onde distinguere i diritti irrevocabilmente quesiti dagli altri che stanno in balìa delle leggi, onde poi conoscere la ingiusta retroazione o la giusta innovazione delle leggi medesime. Molto meno tu puoi sapere quale sia il diritto naturale politico al quale sei provocato in mancanza della legge positiva ec. ec. Che cosa dunque ne segue? Un perpetuo divorzio fra la filosofia e la giurisprudenza, e fra queste due e la politica. Cento volte ho udito esclamare essere la giurisprudenza un pelago senza fondo e senza sponde. Ho cessato di crederlo allorchè ho potuto formarmi

il PROSPETTO di uno stato politico composto di tutte le sue parti materiali e morali. Allora ho veduto il soggetto al quale appartengono tutte le dottrine della cosa pubblica e privata, e le parti a cui si riferiscono, ed i principj di ragione e di energia dai quali sono animate. Ad ogni modo dunque conviene incominciare col dare il prospetto summentovato.

Questa avvertenza è decisiva per comprendere e ritenere tutta la dottrina delle leggi e della pubblica amministrazione. E per verità sarebbe mai possibile apprendere la geografia senza aver sott' occhio il mappamondo o la carta del dato paese del quale tu annoveri i monti, i fiumi, i laghi e le città? Con una nuda enumerazione puoi tu forse comprendere ove sia situata la data provincia della quale brami di conoscere le particolarità? Or ecco ciò che avviene nella dottrina della ragion pubblica e privata allorchè essa venga insegnata, come sempre si è fatto, senza premettere il prospetto visibile dello stato politico come fondo sul quale aggirar si deve la nostra attenzione. Senza esibire il corpo naturale sul quale cadono le dottrine legali, senza rappresentare alla fantasia il paese intiero del quale si parla, senza porre avanti l' oggetto al quale si riferiscono o intorno a cui si rannodano le idee, che cosa diventano le cose che noi insegnamo? Larve volanti e senza nesso divengono le nozioni: vaga, fluttuante ed incerta risulta la dottrina: dissociate, empiriche e senza lume riescono le applicazioni. E come no? Potresti tu formare un medico senza conoscere la struttura del corpo umano, od un agronomo senza aver idea delle piante? Eppure per secoli si è preteso formare giureconsulti e uomini di Stato senza prima aver idea dello Stato. Quali uomini abbiamo ottenuto? Empirici, meschini, versatili o azzardati. Quale dottrina ne derivò? Una gretta giurisprudenza derisa dai politici, ed una politica aborrita dai moralisti. È dunque dimostrato essere indispensabile per dar corpo alla dottrina propria della ragion pubblica e privata, di esibire un primo prospetto di uno Stato politico sul quale versino, si aggirino ed al quale alludano sempre i nostri ragionamenti.

Ma *come dev' esser fatto* questo prospetto? Egli non può esprimere una posizione qualunque della società, ma quella soltanto d'un popolo che ha nido ed abitazione stabile su di un dato suolo coltivato, e vive sotto di un governo proprio ed indipendente. Ora questa posizione quali condizioni racchiuder deve? Certamente le condizioni le più decisive tanto di fatto quanto di ragione. Colla condizione di *fatto* si accennano le tre parti essenziali del territorio, della popolazione e del governo. Colle condizioni di *ragione* si accennano quei requisiti della sua maggiore POTENZA, i quali sono pur quelli della maggior giustizia, della maggiore prosperità comune, della maggiore civiltà di un popolo e della maggiore facilità di governo.

Col prender di mira la potenza, si assume una chiara, solida e dimostrata condizione, a fronte della quale piegar deve tanto la ragione quanto il più ostinato arbitrio. L'egoismo non cura la giustizia o la prosperità, la civiltà o la facilità, benchè tutte queste cose sieno fra loro inseparabili. Ma quando egli tocchi con mano la sanzione della potenza; quando vegga chiaramente di dover ubbidire o naufragare, allora comincia almeno a pensare ai casi suoi e ad essere più rispettoso della ragione e del dovere. Dall'altra parte poi la dimostrazione dei dogmi della ragion pubblica e privata diviene luminosa, energica e feconda perchè versa sulla causa assegnabile dei fenomeni morali e politici, e su la fonte perenne d'onde scaturiscono i motivi delle leggi e dell'amministrazione.

Io non saprei mai raccomandare abbastanza la cautela qui proposta. Essa mi par tale che dall'usarla o dal trascurarla dipende la riuscita o la frustrazione della dottrina, e però il trionfo e la distruzione della politica moralità. Vuoi tu uno stato politicamente forte? (può dire la filosofia) ecco le condizioni necessarie ed eccone i caratteri visibili. Le ricusi tu o ti ostini a sostituire quelle che ti piacciono? Ecco fatti certi e costanti che ti convincono che le tue sono rovinose e le mie sono salutari. Contro questi fatti che hai tu a ridire? Dunque o devi cedere alla ragione o devi naufragare.

Qual è la conseguenza che nasce da tutte queste considerazioni a pro della dottrina della ragion pubblica e privata? Che il prospetto di cui parliamo deve esprimere i *tratti caratteristici* di uno stato elevato alla maggiore sua potenza. A qual pro occuparsi delle statistiche quando ti manca il criterio onde conoscere se uno stato si trovi in una buona o trista condizione, se egli sia più vicino o più lontano dalla prosperità cui può ottenere, se sia più o meno barbaro, più o meno civile, se sia più o meno sviluppato nel suo personale, se il suo territorio sia più o meno equamente distribuito, il suo governo sia più o meno ben ordinato ed amministrato, se sia o no suscettibile di miglioramento ec. ec.? Ma senza un modello ideale che serva di tipo o di punto di paragone, è forse possibile di poter pronunciare giudizio veruno? Io dico poco: senza di questo modello è forse possibile nemmeno il ricercare ed il raccogliere le notizie necessarie ad un utile statistica e tralasciare le oziose? Ora questo modello e questo tipo si ottiene appunto col prospetto di cui io parlo, ed anzi tutto consiste in questo prospetto risultante non da arbitrarie ma da necessarie e dimostrate condizioni.

Egli è tale che nell'atto che ti addita le condizioni visibili della vera potenza politica, dissipa o previene le illusioni di un disastroso splendore che suole pur troppo affascinare. Egli insegna a non emulare un' eccessiva industria, la quale nei giorni della mala fortuna diviene una somma calamità. Egli insegna a non invidiare stabilimenti, i quali suppongono grandi malattie politiche. Egli insegna a non imitare certe istituzioni, le quali o deprimono od esaltano soverchiamente le suste politiche e rovinano gli stati ec.

Proporre questo modello, esaminarlo a parte a parte, dimostrare solidamente la necessità di ognuna di queste parti, farne vedere il nesso e l'azione separata e unita, e gli effetti conseguenti, ecco in ultima analisi in che consiste la maniera di trattare la civile filosofia.

Prima però di proporre questo modello, conviene prepararne gli elementi onde il successivo esame di lui proceda

libero e spedito. Così prima di dar mano ad una fabbrica preparare si debbono i materiali di già raffazzonati. Ecco appunto ciò che io intesi di fare pubblicando l'*Introduzione allo studio del Diritto Pubblico Universale*. Potrebbe nascer dubbio se il prospetto da me voluto possa essere *anticipato* come oggetto della teoria, pel motivo che egli è un risultato di molte anteriori ricerche. A ciò rispondo che non convien confondere le competenze di una dottrina *contemplativa* colle competenze di una dottrina *operativa*. Oltreciò non conviene confondere una prima adombrazione delle condizioni di uno stato coll'ultima e ben tessuta rappresentazione dello stesso. Io mi spiego sull'uno e l'altro punto.

La buona o cattiva qualità dei metodi deve desumersi dai bisogni della mente nostra. Il miglior metodo sarà quello il quale nella maniera la più breve, la più facile e la più proficua apporterà le più certe cognizioni delle quali abbisognamo. Talvolta abbisognamo di sapere le qualità delle cose: talvolta poi abbisognamo di sapere da che deriva un dato effetto. Quando vogliamo conoscere i caratteri delle cose, la mente nostra versa sulle relazioni d'identità e di diversità, sia di qualità sia di quantità. Quando poi vogliamo conoscere la effettiva derivazione, noi versiamo sulle relazioni di causa e di effetto. Qui non finisce ancora la cosa. Volendo noi operare in natura, convien conoscere le relazioni di causa e di effetto fra la nostra potenza personale e quella delle cose sulle quali vogliamo operare. Qui proponiamo l'effetto come conosciuto. Ma siccome la causa e l'effetto sono necessariamente contemporanei, così l'ordine *successivo* di *fini* e di *mezzi* da noi immaginato non esiste se non logicamente, vale a dire non esiste in natura ma soltanto nella mente nostra.

Voi dunque comprendete esistere due rami distinti di logica, l'uno dei quali non si può confondere coll'altro. Il primo serve alle dottrine dirò così *qualificative*, e l'altro alle dottrine *operative*, sia della natura che degli uomini. Fu detto da alcuni che l'arte di ragionare non è che un giuoco d'identità e di diversità. Se si parla del primo ramo

di logica questo è vero: ma se s' intenda di parlare in generale ciò è assolutamente falso. Altri sono i mezzi che servono per formarsi l' idea propria d'una cosa quale può essere appresa per le sue *forme*, e dirò così per la sua fisionomia, ed altri sono i mezzi per acquistare idea della sua *attitudine*, ossia della capacità a produrre qualche effetto. Io veggo un martello e ne esamino la figura; l' idea che ne risulta mi rappresenta le qualità sue caratteristiche. Se poi penso agli usi ai quali può servire, allora mi formo l' idea delle qualità sue operative che io denomino attitudini. Le qualità caratteristiche riguardano l'*essere*: le operative riguardano l'*energia*. Le prime servono per rappresentare un dato modo di essere. Le seconde per rappresentare la potenza a fare qualche cosa. Le prime sono consegnate alla contemplazione: le seconde sono trasmesse alla potenza esecutrice.

Ritenuta questa distinzione, io domando se colla cognizione sola delle qualità caratteristiche, voi possiate indovinare le attitudini? Interrogate l' esperienza giornaliera nel vedere qualche nuovo istromento a voi ignoto. A che serve egli (voi domandate)? Qual è la conseguenza di tutto questo? che la cognizione delle attitudini ossia della ragione di fini e di mezzi, convien dedurla da fonte diversa da quella delle qualità caratteristiche delle cose.

Domando inoltre se dal nudo senso di un bisogno voi possiate dedurre la qualità dei mezzi a soddisfarlo? Se ciò fosse, voi mi rispondete, la medicina non sarebbe scienza sperimentale che riposa su serie di anteriori osservazioni. Che cosa dunque risulta per le scienze operative? O mi parlate della loro prima invenzione, o mi parlate della loro esposizione. Se della invenzione, egli è manifesto che esse non possono nascere fuorchè da un corredo di esperienze; dalle quali apparisca che un dato effetto deriva da una data causa assegnabile (la quale non è in se stessa che un effetto), o da un dato atto della nostra potenza. So che la curiosità e l' inerzia umana non sogliono procedere d'ordinario per questa via, e si valgono delle analogie più o meno grossolane adatte alla sfera dell'attuale umana intelligenza, ma

so pur anche che la via degli accertati esperimenti è l'unica ragionevole e sicura.

Radunati gli esperimenti nascono gli aforismi. Così la storia diviene maestra della vita. Così si verifica nel periodo dell' invenzione il detto di PLATONE, che le leggi non vengono fatte dagli uomini ma dall' andamento del tempo. Questo detto ripetuto da altri, e del quale alcuni moderni hanno abusato, sognando una GIURISPRUDENZA STORICA (la quale dopo l' invenzione dei principj e delle regole diviene criminosa), si restringe giustamente nel periodo dell' invenzione. In questo periodo appunto si adunano i primi materiali della dottrina operativa; dico i primi materiali, perocchè la teoria non sorge che dalla cognizione delle leggi naturali costanti, le quali risultano dalla completa collezione e dalla dimostrata combinazione degli aforismi.

Che se poi parliamo dell' *esposizione* delle dottrine operative, allora nasce lo stesso metodo di quello dell' esposizione delle dottrine contemplative. Se in queste proponete una *definizione* figlia dell' analisi, voi realmente presentate una cosa con tutti i suoi caratteri essenziali e distintivi da ogni altra cosa. Così pure se nelle dottrine operative voi presentate un' opera già meditata da farsi, voi la proponete con tutte quelle parti che non ripugnano alle leggi conosciute dalla natura e dalla sfera della potenza umana, ed anzi con quei requisiti dai quali deve risultare. Ecco il punto in cui comincia l' ARTE. Essa non è ancor nata durante il corso sperimentale, ma sorge unicamente quando l' uomo *conosce il modo* di produrre un dato intento. Essa dunque è figlia della *logica operativa*. Essa propone un' opera della quale già conosce l' indole ed i mezzi di produzione. Esporre dunque l' opera finale dell' arte sociale, esige essenzialmente la cognizione precedente delle condizioni necessarie di quest' opera, dedotte mediante la logica operativa. Ciò che rimane egli è il dimostrare per quali mezzi e con quali circostanze quest'opera compiere si possa e debba dagli uomini e dalle società.

Venendo ora al primo prospetto degli stati ad uso della civile filosofia, voi vedete che in se stesso altro non esprime che un' opera da compiersi dagli uomini associati, e però forma il tema delle ricerche ed il soggetto tutto della dottrina. Ma per propor bene questo tema, si esige un corredo di esperienza e di cognizioni onde non proporre una cosa inutile od impossibile. Concedo che questa proposta è un *risultato* di una dottrina antecedentemente intesa dallo scrittore, come la proposta di un teorema è un risultato di antecedenti cognizioni di un geometra: ma per i lettori non è così. Per questi egli è lo stesso che mostrar loro una composizione nuova, onde in seguito farne loro conoscere la costruzione e l' utilità. Senza questa precedente cognizione vano od almeno difficile sarebbe il far intendere il congegno ed il giuoco delle parti singolari. Dopo ciò succede la ricomposizione luminosa e dimostrata. Con questa ricomposizione si acquista la distinta e ragionata idea del primitivo prospetto. Col primo e preliminare tu vedi le condizioni assolute, le quali uno stato agricola e commerciale elevato alla sua maggior potenza deve inchiudere, senza conoscere per anche come e quando possono e devono essere adempiute. Coll' ultimo e finale prospetto poi tu vedi il come e il quando possa essere adempiuto, e lo vedi comprovato dalla necessità, e reso praticabile dalla natura.

Volendo trattare a dovere un argomento qualunque è forse permesso procedere diversamente? I cenni, i saggi, i colpi di vista, i quali sì facilmente accontentano la piccola curiosità e la molta impazienza dei moderni, non importano certamente le cure da me raccomandate; ma coi saggi, coi cenni e coi colpi di vista soli, nè si possono ben reggere gli stati, nè far procedere la scienza delle leggi e dei costumi.

Posto così il tema ossia l' oggetto della civile filosofia, si domanda CON QUAL ORDINE dovrà essere trattato? Noi conosciamo i principali argomenti: ma quali si dovranno far precedere e quali succedere nella teoria onde ammaestrare nella maniera più breve, più facile e più proficua?

Rispondo che incominciar dobbiamo dall'esaminare gli elementi della potenza risultanti dalla data posizione e modo di vivere di un popolo. Senza di ciò la nostra dottrina rimane tanto più vaga e tanto più lontana dalla pratica, quanto più è generale. Dunque convien cominciare collo studiare il DATO GENERE DI VITA di un popolo, e ciò tanto più far si deve quanto più è provato che il dato genere di vita costituisce la cagione precipua e necessaria che dà forma al suo governo, alle sue leggi ed a' suoi costumi. Questa è una verità così notoria, che nell'atto che dispensa da ogni dimostrazione, accusa il poco accorgimento di que' scrittori che non vi posero mente e non ne fecero sentire tutta la forza e l'influenza predominante, e quindi non ne segnarono i rapporti attivi ed i risultati che ne derivano. Il mezzo termine massimo della dottrina teorica sempre starà nel *genere di vita*, il quale sotto lo stesso clima, sullo stesso terreno e colla stessa posizione geografica può essere vario, e quindi a norma di queste varietà somministrare massime differenti.

Nel caso nostro si suppone già dimostrato che il genere di vita sul quale fermar ci dobbiamo sia l'*agricola e commerciale*. Ora volendo ordinare le ricerche, come procedere si dovrà? Rispondo che in primo luogo converrà determinare la posizione economica richiesta dalla maggiore potenza di uno stato in via teoretica. In secondo luogo poi si dovrà ricercare il come, il quando e il dove questa posizione si possa effettuare. In breve noi incominciar dobbiamo dall'ordine teoretico e pratico del *perfezionamento economico*, che costituisce il primo e fondamentale articolo dell'incivilimento.

Ma posto questo genere di vita, col quale veramente viene cementato il corpo fisico dell'umana società, noi ci accorgiamo di avere sotto la mano un oggetto suscettibile di varie forme e di diverse posizioni, finchè le soddisfazioni vengansi ad equilibrare coi bisogni. Nella vita stessa agricola possiamo figurare una rispettiva infanzia, fanciullezza, adolescenza, gioventù e virilità rappresentataci di fatto anche

dalla storia. E poichè la mente deve aver sott'occhio alcune posizioni, e la dottrina deve provvedere alle pratiche occorrenze, così si possono e debbono figurare le tre seguenti posizioni, cioè:

1. Un popolo il quale incominci durante una barbarie primitiva a volgersi all'agricoltura, e quindi a dissodare il terreno, a popolarlo e per tal mezzo a migliorare la sua sorte, e che quindi progredisca senza gl'impacci dell'interna malvagità o delle esterne conquiste.

2. Un popolo già incivilito che occupa un paese non coltivato nè popolato, ed invia colà colonie per popolarlo e stabilirvi città.

3. Un popolo ricaduto nella barbarie per lo sterminio degli uomini, delle leggi e della civiltà, praticato da barbari conquistatori, e che deve ricondurre le cose all'ordine civile.

Qui come ognuno vede, versiamo sull'ordine particolare dell'economico perfezionamento, perchè si tratta appunto di luoghi, di tempi e di circostanze nelle quali il sistema economico deve essere coordinato alla maggiore potenza dello stato coi mezzi praticabili da questi popoli.

Dopo aver trattato dell'ordine teoretico e pratico del perfezionamento economico, passar si deve nella stessa guisa a trattare del PERFEZIONAMENTO MORALE in relazione alla maggiore potenza dello stato, e supponendo sempre una società agricola e commerciale. Anche qui ritornano le tre posizioni esaminate nel perfezionamento economico, le quali debbono essere esaminate in relazione soltanto alla *moralità*, come furono esaminate prima in relazione alla sussistenza, ossia alla più diffusa capacità a procacciare la sussistenza.

Compiuta questa parte, convien passare a trattare dell'ordine teoretico e pratico del *perfezionamento politico* di una società agricola e commerciale, in relazione sempre alla maggiore potenza dello stato, non dimenticando anche in questa parte l'esame delle tre posizioni di fatto sopra ricordate.

Coll' esporre il triplice perfezionamento suddetto, noi somministriamo in sostanza la teoria dell' INCIVILIMENTO. Una cautela usar si deve onde la trattazione riesca luminosa ed utile per la politica. Come il conoscere, il volere ed il potere intervengono sempre uniti in ogni operazione individuale, così pure intervengono uniti in ogni operazione sociale. Ma volendo noi discernere le leggi proprie di ogni ramo dell' incivilimento, nè potendo disgiungere l' azione simultanea di questi tre poteri, egli è necessario di usare di una giusta economia nel trascegliere i punti di osservazione. Senza di questa riserva, noi assorbiremmo nella trattazione particolare di un ramo ciò che appartiene ad un altro. Onde evitare pertanto ogni confusione, conviene por mente alle *operazioni finali* di ogni ramo, ed a questa subordinare l' azione dei tre poteri suddetti. Così per esempio subordiniamo alle operazioni agricole le cognizioni, i motivi e le opere necessarie a far prosperare questo ramo d' industria: così pure facciamo nell' esporre la moralità civile e la politica: così finalmente operiamo nell'ordinare tutta la politica potenza.

Onde prevenire ogni scambio, avverto che in ognuna delle tre posizioni esporre si deve il rispettivo perfezionamento economico, morale e politico, con il giuoco rispettivo dei tre motori, cioè delle cognizioni, degli interessi e delle forze, e fare in modo che il quadro di ogni posizione sia compiuto. Così nell' esporre i diversi periodi della vita umana, noi in ogni periodo rendiamo conto della potenza, dell' intelligenza e delle passioni di ogni età. Ciò tanto più far si deve quanto più è certo che noi non vogliamo questi quadri diversi onde pascolare la curiosità, ma bensì per insegnare quello che *far si deve* in queste posizioni. Ora posta questa intenzione voi vedete che noi dobbiamo necessariamente provvedere al triplice perfezionamento, e movere e dirigere i tre poteri idividuali e sociali giusta l'ordine stabilito.

Ecco in brevi cenni ciò che riguarda l' esposizione della civile filosofia. Da questa filosofia derivar debbono le

massime di diritto e di politica quanto alla loro *forma* e quanto al loro *titolo*. Ma quanto ai loro LIMITI essi dovranno desumersi dalla padronanza originaria di ogni concittadino attemperata dalle leggi della necessaria convivenza. Questi limiti e questo contemperamento sono commisurati dall'equità, motivati e sanzionati dall'assorbente *bisogno* della sociale convivenza, senza del quale ogni ordine sarebbe inutile, ed ogni teoria sarebbe un romanzo.

LETTERA QUARTA.

Quando posi mano alla Introduzione mia allo studio del diritto pubblico universale, io valutava pur troppo tutte le considerazioni espostevi nelle mie antecedenti lettere. Io quindi dovetti associarle al mio lavoro, benchè io fossi angustiato nel tracciare i primordii della scienza. Quanto poi alla trattazione principale di questi primordii, io mi accorsi di non poter procedere a dovere se prima io non comprendeva il campo intiero di tutta la dottrina. Per la qual cosa mi convenne, nel secreto della mia mente, architettare tutto il grande disegno della scienza della cosa pubblica e privata, per poter indi prendere le mosse dal vero punto originario di tutta la deduzione. Fui dunque obbligato, prima di tessere il mio lavoro, a fissare i due estremi della scienza. Allora io vidi nella prima estremità della lunga carriera dell'incivilimento d'una nazione la più amata dal cielo, spuntare l'uomo *individuo* dotato delle sue naturali prerogative, e quasi re infante aspettare l'avvenimento della sua futura grandezza. Nell'altra estremità vidi grandeggiare una nazione dotata di tutta la naturale sua potenza di popolazione, di governo e di territorio, conforme ai segnali stampati sulla faccia della terra, giovata dal commercio e dai lumi delle altre nazioni. Il più alto punto di civiltà non escogitabile ma sperabile si presentò allora alla mente mia. Allora fatto mi venne di configurare un modello ideale di civiltà. Allora, limitando l'opinione di una indefinita perfettibilità, io potei fissare il punto del più alto ottenibile

nostro incivilimento. In conseguenza di ciò io deliberai d'incominciare dal primo estremo, e però prima di tutto dall'esaminare le prerogative dell'uomo individuo, perocchè questo è il punto dal quale escono ed al quale ritornano tutti i raggi della scienza. La società difatti non è per ognuno che una macchina d'aiuto, e la vita sociale fuorchè lo stato nel quale ognuno domanda di essere aiutato, onde conseguire la propria conservazione mediante il proprio e l'altrui perfezionamento.

Fermato questo primo punto di vista, io sentii tantosto che, trattando di una disciplina di diritto, l'argomento mio primo e massimo esser doveva quello dell'ORIGINARIA PADRONANZA NATURALE di ogni individuo, onde poi contemperarne l'esercizio in società e per mezzo della società e secondo le esigenze dei luoghi e dei tempi. Senza di questo primo dato fondamentale, mancava la prima nota idea, la quale a guisa di modello, di limite o di punto critico, serva di norma onde misurare le successive restrizioni e modificazioni che subir doveva in forza di una prepotente necessità. Togliete l'idea limpida, circostanziata e ben estesa della padronanza originaria naturale, e voi mancate d'ogni lume, di ogni direzione, ed involgete in un caos tenebroso tutta la scienza della cosa pubblica e privata. Allora difatti non avete più un punto fisso a cui riferire i vostri giudizii, nè avete norma alcuna onde porre limiti alle pretese ed alle passioni degli uomini conviventi. Quelli che venner appellati *diritti dell'uomo* formano appunto il complesso di questa originaria padronanza. L'indipendenza, la libertà, l'eguale inviolabilità e il diritto di difesa e di farsi render ragione, sono tutte *condizioni* di questa originaria padronanza. La proprietà reale, la morale, la personale, e la podestà domestica sono *parti integranti* di questa padronanza.

Io quindi dovetti incominciare da un soggetto per altro trattato e ribattuto. Ma siccome egli non era mai stato possentemente e diligentemente squittiniato, così io credetti di doverlo avvalorare con una deduzione analitica e sottoporlo alla più rigorosa unità, non dimenticando di risolvere

le idee complesse nei loro primi elementi. Qui dunque dovetti occuparmi di proposito a definire le idee di dovere, di moralità, di diritto ec. Io mi accorsi che questa cura era tanto più indispensabile quanto più lo scambio delle idee diveniva nocivo per la pratica. Io ne riscontrai esempii nell' idea di libertà scambiata comunemente coll' originaria padronanza, e nell' idea del diritto di godimento tramutata in quella di comunanza ec. ec. Con queste cautele io potei spiegare le *condizioni* dell' individuale padronanza originaria (§. 182, 183, 192, 225 al 240) e mi presi cura di ben raffigurare la prima parte di questa padronanza, cioè il dominio delle cose godevoli (§. 300 al 350).

Parve a molti alquanto confusa e straordinaria la forma del mio libro, specialmente per le varie analisi dei vocaboli che ad ogni tratto interrompono il progresso della trattazione, e le non rare escursioni sul metodo. Confesso che egli poteva esser meglio ordinato. Ma circostanze imperiose non me lo permisero. Quanto alle cose che egli contiene, voi vedrete essere tutte necessarie, specialmente a fronte delle quattro scuole predominanti sopra mentovate. Assunto l' incarico d' analizzare per quanto si poteva gli elementi di questa prima dottrina, e di purgarla da opinioni disastrose al vivere civile, e sentendo nello stesso tempo la necessità di creare l' addentellato della scienza che doveva susseguire, dovetti appigliarmi a tutt' altra maniera di quella usitata fin qui, e che per una abituale imitazione si prosegue ancora (vedi il §. 49 in fine della detta introduzione).

Siccome però io mi accorsi che esistono certe nozioni direttrici, le quali regolar debbono ogni parte di una scienza operativa, così sottoposi il mio lavoro a queste norme. Ed affinchè voi ne rileviate lo spirito, permettetemi che io ve le segni distintamente.

Legge della necessita' naturale.

L'uomo propone e Dio dispone, dice un volgare proverbio italiano. Con questo proverbio si vuole significare che l'uomo quanto è da se fa quello che può; ma che la riuscita dipende dall'ordine per lui necessario delle cose. Siccome però l'uomo non crea nulla, ma solo contempla il creato, agisce sul creato ed opera colle forze del creato, così dir si può « che l'uomo propone su quello che Dio preparò, e che Dio a suo grado dispone su quello che l'uomo propose. »

Sotto di questo proverbio cadono *tutte* le pratiche dottrine, per ciò stesso che dirigono le opere *libere* umane, e quindi tanto la dottrina che insegna a zappare la terra, quanto quella che insegna a governare gli imperii. Sotto di questo proverbio cadrà eziandio la dottrina delle leggi, ossia meglio la civile filosofia. Educato l'uomo dalla natura, egli crea l'arte di ragionare, e l'arte di operare. Privo d'istinto egli si vale delle cognizioni e dei poteri acquisiti per sodisfare a' suoi intenti. Egli fissa l'oggetto e i mezzi che crede acconci ad ottenerlo (§. 148). Così l'*uomo propone*. Ma la *riuscita* dipende dal concorso delle cause stabilite dall'economia della natura, e propriamente da quel complesso di circostanze proprie di un dato tempo e di un dato luogo. Così *Dio dispone*; cioè fa nascere gli effetti buoni o tristi provocati dall'opera umana, benchè l'uomo si proponesse di ottenere soltanto effetti utili. Ecco la legge suprema della NECESSITA' NATURALE, fonte di ogni DOVERE anche meccanico (§. 117, 131 al 135). Ognuno intende che la necessità della quale si parla qui è necessità di MEZZO e non di coazione, necessità morale e non fisica (§. 81). Vuoi tu la tal cosa? Sappi che tu non potrai conseguirla che col tal mezzo. La necessità della quale si parla deve derivare, non da causa imputabile e procurata dall'uomo, ma da causa naturale e non imputabile a lui (§. 273).

Qui si tratta di effetti utili che tu vuoi ottenere colla tua

limitata potenza nella situazione tua sulla terra. Devi dunque dipendere dall'ordine delle cose se vuoi ottenerli (§. 80, 81, 82).

ORDINE DI RAGIONE CONSEGUENTE.

Ma quando accader può che l'uomo ottenga effetti utili? Certamente quando la proposta umana corrisponda ad una data disposizione divina. Ma quando avverrà che l'uomo proponga giusta questa disposizione? Sol quando giunga a *conoscere* l'INTENZIONE dell'ordine divino, e preferisca di conformare la sua proposta giusta questa intenzione. Ma dove e per quali mezzi l'uomo può procacciarsi la cognizione dell'intenzione divina, fuorchè studiando l'opera di Dio? In quest'opera entra l'uomo stesso, cioè la sua costituzione, i suoi bisogni, le sue affezioni e le sue tendenze, siano individuali, siano sociali, siano presenti, siano future, siano d'una età, siano di molte. Dico anche di *molte*, perchè sappiamo che l'uomo può dallo stato selvaggio degli Irocchesi e degli Ottentotti passare alla civiltà europea. In questa guisa ci formiamo l'idea ARCHETIPA della legge naturale, ossia dell'ordine necessario dei beni e dei mali, onde estrarne poi i modelli che imitar si debbono dall'umana potenza. Posti questi modelli, e paragonandoli colle azioni di fatto degli uomini, sorge l'idea di giusto e d'ingiusto (§. 80. 125) la quale riducesi ad identità o diversità (§. 121). Questi modelli sono opera della ragione nostra (§. 109). In natura non esistono che beni o mali concreti, i quali a nostra insaputa o nostro malgrado agiscono su di noi. *Opinato* è dunque l'ordine di ragione: e noi quando giudichiamo delle azioni morali ci riferiamo sempre a questo ordine opinato (§. 157. 63 al 66). Con ciò si spiega come in natura il bene o il male siano per tutti di legge indeclinabile, e le *idee* di giusto e d'ingiusto possano variare presso diversi popoli o in diverse età. Questi modelli non debbono essere ridotti ad una cifra algebrica trascendentale, come fecero gli scolastici, nè essere trattati diversamente dalle altre leggi

naturali conosciute (§. 124), perocchè sotto l'educazione della Provvidenza, se dobbiamo osservare l'UNITA', dobbiamo consultare anche le *varietà* necessarie (§. 22. 23). Questi modelli sono le leggi di RAGIONE che ci servono di norma per agire (§. 80 al 90).

Fermata questa prima idea, che cosa abbiamo fatto? Fuorchè configurare un ORDINE cui non sappiamo ancora come vada eseguito, perchè ivi non leggiamo altro che una serie di esigenze da soddisfarsi in *mira al fine* astratto di star meno male che si può sulla terra (§. 15. 80). Resta dunque a sapere *come* queste esigenze si possano soddisfare, e quando e dove essere lo potranno (§. 16, 92, 93, 94). Or qui siamo costretti a discendere a considerazioni di un altro ordine, e domandare prima di tutto quali siano i POTERI e quali i MOTORI umani adatti all'ordine finale da noi posto come norma della vita degli uomini e delle società (§. 90, 91). Io scorro i libri di diritto e di morale, ed altro non trovo che l'*alfabeto* per leggere il libro dell'economia divina riguardante l'umana natura. Quanto ai POTERI, in niun luogo mi è dato di scoprire la legge progressiva colla quale si vanno coi secoli aumentando i mezzi di conservazione e d'instruzione, e a pari passo scomponendo ed armonizzando i poteri compatti originali degli uomini in società. Quanto poi ai MOTORI, io altro non veggo che serie sgranate di passioni e nomenclature dislogate di vizii e di virtù, senza considerare che un'energia indefinita era necessaria all'umana natura nelle diverse età e vicissitudini, e che sol per un'armonica riazione d'interessi altrui rattener si doveva un essere tutto fatto per la convivenza (§. 395 al 399). Per la qual cosa in niun luogo io trovo la teoria onde dirigere la tendenza del cuore umano, che ama di spaziare in un indefinito libero, e la tendenza dello spirito umano che vuole riposare sur un finito certo.

Riunendo quindi i poteri ed i motori, in niun libro mi venne insegnato come coll'incivilimento sociale le cognizioni, gli affetti e le opere si vanno via via sviluppando e conformando ad un ordine più equo, più concorde e più

proficuo all' universale. Eppure le leggi colle quali tuttociò si va operando entro il mondo delle nazioni, erano palesi per poco che si ponesse attenzione all'andamento delle cose. Difatti si vede tantosto la tendenza perpetua ad alterare l'equilibrio dei poteri e delle utilità, e ad un tempo si vede l'azione incessante della natura a ristabilirlo per far regnare l'eguaglianza (§. 294). Di qua si vede l'attività umana stimolata ad agire per equilibrare con nuovi modi le soddisfazioni coi bisogni, ma di là nello stesso tempo si vede l'inerzia che rattiene il tutto entro i confini della continuità (§. 350). Queste ed altrettali leggi padroneggiano necessariamente l'andamento dell' umanità nel corso dei secoli.

Ma senza la storia di questo andamento, senza la cognizione delle leggi che egli esprime, potremo noi forse assicurare che l'ordine di ragione da noi proposto in mira soltanto dell' utile universale sia eseguibile (v. i §§. 28, 108, 171 al 174, 418)? Ed anche nel caso che quest' ordine non presentasse ripugnanza alcuna colle leggi note dell'umanità, potremmo mai decidere *come* e *quando* possa essere eseguito? Indipendentemente poi da tutto quanto io domando, dove trovar si potrà una solida *sanzione*, la quale non può risultare fuorchè dal solo vero naturale?

La morale, la politica ed il diritto debbono riposare sulle leggi certe e solide della natura umana, come l' agricoltura, la meccanica riposano su le leggi della natura fisica (§. 18). Folle od impostore è colui che pretende di sostituire le sue fantasie ai fatti imperiosi della Provvidenza. Tempo è omai di abbandonare le favole o di una impaziente e superficiale filosofia, o di un cieco ed arrogante misticismo. Niuno dev' esser creduto sulla sua parola, ma deve addurre prove chiare e convincenti; e tanto più convincenti quanto più gravi sono gl' interessi di cui si tratta, ed aspra è la lotta che debbono sostenere.

SCOPO ESSENZIALE E PROPRIO DELLE DOTTRINE MORALI E POLITICHE.

Il principio fondamentale della legge della NECESSITA', e l'idea dell' ORDINE teoretico e del pratico, quale fu presentato fin qui, non esprime veramente che alcuni caratteri *generalissimi*, e non fanno risaltare l'indole dello scopo *proprio*, ed i caratteri dell' ordine speciale delle dottrine morali e politiche. Discendiamo dunque da questa somma generalità, ed avviciniamoci al nostro soggetto. Che cosa ci resta a vedere? Quale sia la *specie di necessità propria* da assumersi come argomento della civile filosofia, considerata tanto rispetto all' individuo quanto rispetto alle società. Questa necessità non è che *relativa* allo scopo proprio di questi uomini, di queste società (§. 87). Resta dunque a vedere quale sia questo scopo. Esso forma propriamente il principio fondamentale del naturale diritto. Qui non mi estenderò a spiegare in che consista per fatto di natura questo principio, e quanto egli sia predominante ed indeclinabile. Su di ciò mi rimetto al mio libro (§. 79 a 89, 273, 274).

Io non ignoro le molte dispute eccitate fra gli scrittori su di questo principio: ma nello stesso tempo fo osservare che fra le opinioni non avvi vera opposizione, ma sol differenza nell' assumere lo stesso oggetto, e che però tali opinioni si possono tutte conciliare, e dimostrare che sotto diversi punti graduati di vista suppongono uno stesso fatto. Questo fatto fondamentale si è che « gli uomini e le genti « sparse sulla faccia della terra e nel corso dei secoli im« plorano pace, equità e salute, ed agiscono senza posa « per conseguire questi beni ». Il voler pace, equità e salute è forse una domanda che si possa condannare? L'azione incessante degli uomini e delle genti per conseguire questi beni è forse tentativa che si possa respingere? Chi sarà poi da tanto da respingere tutto il mondo? Chi sarà da tanto da proscrivere il grido universale della natura? Qui

Dio dispone, e dispone in una maniera costante ed irrefragabile. Or bene, questa voce, questa tendenza e quest'azione dev'essere posta e fermata come SCOPO massimo ed ultimo di tutta la dottrina. Potrà mai cader dubbio sulla sua verità? Potremo noi diffidare della sua costanza? Potremo noi temere della sua attività? Non mai, anzi abbiamo qui uno scopo attivo ed un centro motore che non può fallir mai.

Assicurato questo universale scopo naturale, ingenito, indeclinabile fra gli uomini, resta a vedere per quale MEZZO indispensabile fissato dalla necessità stessa delle cose ossia dalla natura del fine e dalla costituzione generale dell'umanità, si possa e debba ottenere. Questo mezzo forma appunto lo SCOPO CARATTERISTICO della *dottrina;* dico della dottrina, perocchè se il desiderio della pace, dell'equità e della salute è un fatto di natura, noi non potiamo alterarlo, ma sol conoscerlo come sta, ed altro non ci rimane ad insegnare fuorchè la MANIERA colla quale questo desiderio possa e debba essere da noi soddisfatto. Colle dottrine pratiche si deve insegnare a *fare qualche cosa*, e non semplicemente a contemplare i fatti esistenti. Ciò posto, domando quale sia il *mezzo indispensabile* onde soddisfare al ricordato desiderio? Questo mezzo si è: « la più felice conservazione « mediante un adatto perfezionamento ». Annunziare la conservazione nuda non qualificherebbe lo scopo caratteristico dell'umanità, perocchè è *comune* anche alle bestie (§. 67 a 71).

Rammentiamoci che noi parliamo di un essere nudo, debole e privo di un uniforme istinto, e che per conseguenza non può utilmente agire che con forze e lumi acquisiti e coll'educazione, e coi sussidj ricevuti dai suoi simili. Queste circostanze attribuiscono all'ordine operativo dell'umanità un carattere così proprio e così specifico, che non si può accomunare coll'ordine degli altri esseri non umani. Più ancora! queste differenze fra la specie umana e le altre specie d'animali variano così per i luoghi e per i tempi, che le forme della conservazione e del perfezionamento non possono essere simili fra le diverse popolazioni, e perfino

nella stessa popolazione nelle diverse età del mondo. La personale debolezza ed originaria ignoranza poi, il bisogno di un potere e di un' istruzione tradizionale, inducono una sanzione così prepotente per promovere fra gli uomini uno scambio equo di servigi, che o conviene alla lunga distruggersi come i giganti di Cadmo, o conviene assoggettarsi alle leggi dell' equità.

Questa maniera complessa di ravvisare l' oggetto proprio finale della civile filosofia è così indispensabile, che sottraendone una qualunque benchè menoma parte, la dottrina mancherebbe di pienezza, di unità e di possanza, per non esibire che mutilati ed informi frammenti sterili d' altronde di civile sapienza. Che cosa dir dunque dovremo di quei scrittori i quali assumono l' idea vaga e sfumatissima della *felicità*, dell' *onesto*, della *sociabilità*, ed altre simili, tutti in senso diviso e senza le dovute connessioni?

ORDINE ASSOLUTO DEI DOVERI MORALI.

Determinato lo scopo massimo della *dottrina*, rimane a vedere qual sia l' *ordine dei mezzi* assoluti imposti dalla necessità naturale, in mira soltanto allo scopo proposto onde ottenerlo. Per soddisfare a questa domanda conviene cominciare coll' esaminare l' uomo individuo, per poi finire coll' esaminare la persona complessiva della società. Io dunque doveva ricercare che cosa importi la individuale conservazione e perfezionamento considerati in se stessi, ed avuto riguardo soltanto alle esigenze supreme imposte dalla natura. Questo esame mi offrì tantosto tutto il complesso delle *prerogative originarie*, e quindi l' ordine teoretico della PADRONANZA INDIVIDUALE, originaria. Io quindi segnai le condizioni perpetue di questa padronanza, cioè l' indipendenza fra privato e privato, la libertà, l' eguale inviolabilità dei diritti: oltre ciò parlai delle *parti integranti* di questa padronanza, cioè della proprietà reale, della morale, della personale, non che della podestà domestica nell' ordine della riproduzione, senza eccedere per altro i primordj

della scienza e i confini di una introduzione. Qui debbo, parlando dell' ordinamento, raccomandare un' avvertenza capitale nel trattare della padronanza originaria. Questa padronanza costituisce gli articoli fondamentali dei diritti dell' uomo, ossia delle facoltà utili di lui. Ma queste facoltà, per essere ben comprese e valutate, non si debbono considerare in un senso *assoluto* ed *isolato*, come sogliono praticare i giureconsulti ed i pubblicisti, ma bensì in un senso *relativo* e *subordinato* allo scopo della conservazione mediante il perfezionamento praticabile. Dunque ogni diritto, ogni condizione, ogni parte di questa padronanza assumere ed ordinare si deve come MEZZO NECESSARIO, ma sol praticabile colla forza delle circostanze. Se difatti ogni diritto si deve considerare come una forza *utile*, esso non si può considerare che come una forza *regolata dalla necessità* imperiosa delle circostanze concrete e pratiche. Allora cessa tutto l' immaginario, tutto l' indefinito, tutto lo slegato nel trattare dei diritti originarj ed inalienabili degli uomini. Allora siamo forzati a seguire la catena dei mezzi, della conservazione e del perfezionamento, così che ogni idea assoluta deve venire atteggiata e subordinata ad un solo centro.

Volendo cogliere prima di tutto le nozioni che appartengono all' ordine dei doveri, ho veduto necessario di soddisfare a due cure. La prima si è quella di *definire* la natura propria degli oggetti che esporre si dovevano, di discernerne le parti, e di coglierne i rapporti di diritto. La seconda poi si è di assegnare le *fonti* della necessità operante nel luogo e nel tempo, e quindi cogliere i veri dati onde raffigurare l' ordine naturale teoretico *proprio* della civile filosofia. Queste fonti risultano da quelle *circostanze* create dalla natura, alle quali è forza di sottostare, e senza delle quali ogni nostro concepimento, o rimane falso, o almeno mancante della sua intiera realità (§. 22, 23).

Queste circostanze formano parte dell' opera divina, così che senza di esse non si può intendere nè fondare il soggetto di alcuna dottrina operativa.

d

Come al Lappone non è possibile avere i sussidj delle zone temperate, così non si possono dappertutto stabilire gli ordini e le leggi delle zone temperate. Parimenti come il fanciullo non gode il senno e la robustezza della virilità, così le leggi della virilità non si possono applicare a tutte le età. Ecco il caso delle nazioni barbare e delle incivilite. Lo stato *successivo* è stato necessario; e lo stato necessario forma parte dell' opera divina. Le circostanze della *natura fisica* esteriore; le circostanze dell' *età morale* dei popoli sono dunque parti integranti dell' ordine teoretico della dottrina nostra, perocchè questo altro non esprime che le *esigenze* stesse della natura, onde ottenere la pace, l' equità e la salute implorate dalle genti. Finalmente viddi la necessità di rispettare la legge delle GRADAZIONI, la quale presiede alle utili riforme e comanda la *maturità* dei poteri, degli interessi e delle opinioni, e la politica *tolleranza* nel correggere le abitudini (§. 124, 417).

Io non saprei mai raccomandare abbastanza questo modo complessivo di raffigurare l' ordine teoretico della proposta dottrina, postochè questa vista capitale è sfuggita all' attenzione dei pubblicisti. Col considerare l' uomo sprovveduto di un uniforme istinto, e quindi necessitato ad agire con cognizioni acquisite: col considerarlo ignudo ed inerme gettato in mezzo alla gran selva della terra, e quindi necessitato a procacciarsi sul fondo della grezza natura i mezzi necessarj alla propria conservazione, ed a valersi della cooperazione altrui: col considerare gli effetti tanto interni quanto esterni che derivano dalla sua energia individuale e sociale, per i quali si crea effettivamente un mondo artificiale su quello della natura (§. 171 a 175) e in ogni età esister può un uomo morale diverso da quello degli antecedenti (§. 350) sorge un tale complesso di *fatti necessarj*, di rapporti interessanti e di leggi indispensabili per la pace, l' equità, la salute e la sicurezza delle genti, che tutte le dottrine fin qui insegnate riduconsi ad un alfabeto di limiti ristrettissimi e primordiali. Dall' altra parte poi considerando tutto questo complesso, la scienza della cosa pubblica

e privata acquista un essere, un' estensione ed una forma così nuova e così grandiosa, che ci obbliga ad un corso di studj fino a qui sconosciuto. O convien negare che la ragionevolezza sia il caratteristico essenziale dell' uomo, per cui tanto può quanto sa, come diceva Bacone, e che l' uomo sia forte sol per l' unione, e felice per la pace, o CONVIENE AGGREGARE AL DEMANIO DELLA SCIENZA TUTTO L' ORDINE DEL PERFEZIONAMENTO, E QUINDI DAR FORMA, ESTENSIONE E VIGORE ALLA DOTTRINA MEDIANTE L' ASSOCIAZIONE DI QUESTO ORDINE.

Ora scorrendo gli scritti dei pubblicisti, esaminando i dettami che ci consegnarono, troviamo noi forse aver essi praticata questa aggregazione? Ci accorgiamo noi che la teoria dei diritti e dei doveri della cosa pubblica e privata sia stata atteggiata su di questa aggregazione? Nulla di tutto questo; ed anzi troviamo una maniera di vedere, dirò così marmorea, che distrugge da capo a fondo tutto il demanio e tutta la pienezza della dottrina (§. 402). Forse che gli scrittori potevano prescindere da questa aggregazione, o a dir meglio, integrazione della scienza? No certamente, a meno che non amassero di trattare l' uomo morale come l' uomo bestia.

Ho osservato poco fa che per tracciare l' ordine teoretico fondamentale della civile filosofia, convien cominciare coll' esaminare l' uomo individuo, per poi finire coll' esaminare la persona complessiva della società. Quanto alla prima parte ne ho detto abbastanza, e voi vedete che io ne parlai nel mio lavoro entro per altro i confini di una nuova introduzione. Ora mi resta a dirvi per sommi capi ciò che credetti necessario di esporre rispetto alla seconda parte, cioè dello *stato sociale*, del che vi parlerò nella seguente lettera.

LETTERA QUINTA ED ULTIMA.

Allorchè divisai di volgere le mie ricerche sullo stato sociale *in quanto dipende dalle umane disposizioni*, e ritenendo sempre che nel rimanente sottostar debba all' impero delle circostanze esterne ed interne necessarie (§. 291), mi si presentarono le condizioni imposte ad uno scrittore nel movere i primi passi in una scienza che si voleva rigorosa e dimostrativa. La prima di queste condizioni consisteva nel fissare gli argomenti capitali delle disquisizioni. Essi si riducono ai seguenti cioè :

I. Posto che si vuole la conservazione mediante il perfezionamento degli umani individui, si domanda, se lo stato di sociale aggregazione sia assolutamente *necessario* onde ottenere la detta conservazione col perfezionamento ?

II. In caso affermativo, qual è per ogni membro il *titolo di ragione* dell' atto di aggregazione, e quali ne sono i *limiti* di diritto?

III. Quale sarà la *forma* della società voluta dalla legge di fatto e di ragione della natura?

IV. In conseguenza di tutto questo, quale sarà l' indole e quale la *competenza* della ragion politica interna ?

Ecco le questioni fondamentali e massime che appartengono all' ordine *costitutivo* della socialità.

FONDAZIONE NECESSARIA DELL' AGGREGAZIONE SOCIALE.

Rispetto alla prima domanda fu dimostrato che lo stato sociale è di una così assoluta necessità, tanto per conservare la vita quanto per attivare l' umana ragionevolezza (§. 167, 369), che senza di lui l' umana specie sarebbe non solo di condizione peggiore delle bestie, ma essa perirebbe in molta parte, o almeno (come le storie dimostrarono) abbandonata a tutti gli orrori della fame e della nudità, divorerebbe gli altri suoi simili. Senza dunque perdersi in una perplessa teoria di cause finali per dimostrare che l' uomo è nato,

fatto per la società, e che la società è lo stato unico naturale dell' uomo, basta far constare essere lo stato sociale di ASSOLUTA NECESSITA' per la conservazione e ragionevolezza della specie umana, onde erigere l' aggregazione sociale in primario ed assorbente *dovere* indeclinabile di natura. Da ciò nasce un assoluto, perpetuo ed irrefragabile DIRITTO DI SOCIALITA' (§. 213) ossia di vivere in società, dal quale poi discendono i più solidi doveri e diritti per la conservazione e per l' ordine di questo stato (§. 249 a 256).

Tolto questo principio, tutta la scienza e tutta l' arte sociale rimane senza dimostrazione, senza vigore e senza sanzione (§. 252 a 256). Tutti i diritti pubblici e privati, tutte le obbligazioni civili, civiche e di stato mancano di solido fondamento. Senza di questo principio non si potrebbe nemmeno *in fatto* spiegare come le umane società si conservino in onta dei flagelli descritti dalla storia (§. 151). Per lo contrario, assicurato il dogma fondamentale di questa necessità, si comunica a tutte le condizioni costituenti lo stato sociale ed a tutti i mezzi necessarj alla di lui vita un carattere così pieno e così irrefragabile di diritto, che ogni dettame vien consacrato col titolo medesimo della instituzione di questo stato (§. 370). Io non saprei mai raccomandare abbastanza il concatenamento di queste idee, perocchè senza di lui ogni nostra teoria manca di guida, di nesso necessario e di sanzione. Dall' altra parte poi, fermato a dovere questo primo punto, si esclude così ogni atto arbitrario ed erroneo, che tolta la necessità di soddisfare all' oggetto della sociale fondazione, ogni sacrificio imposto alla padronanza originaria dell' uomo, non solo diviene senza titolo, ma riesce positivamente criminoso.

Che cosa dunque rimane? Fuorchè tessere la teoria dei *mezzi* necessarj a soddisfare allo scopo della sociale colleganza in modo che si escluda l' erroneo e l' arbitrario. In questo magistero appunto consiste l' arte di associare la politica colla giustizia, ed il diritto comune coll' utilità individuale (§. 367, 368, 376). Per la qual cosa anche qui voi vedete che l' opera della pace, dell' equità, della salute

e della sicurezza delle genti risulta soltanto dalla ferma dimostrazione della necessità dei mezzi di cui parliamo.

Io ho creduto conveniente di accennarvi non solo come dimostrar si doveva la legge necessaria dell'associazione, ma eziandio la successiva ed ulteriore sua influenza su tutta la dottrina, perocchè negli scritti dei pubblicisti non troviamo quell'impero, quel vigore e quella coerenza che attribuire si dovea a questo principio. Non basta annunziare in astratto il principio *della sociabilità*: non basta disegnare i rapporti di una spirituale convenienza, ma fa d'uopo eziandio dimostrare che esistono i tali assoluti ed urgenti bisogni, e quindi occorrono i tali poteri, i tali motori, le tali forze e le tali opere, volute così da una imperiosa necessità, che l'uomo senza di loro sarebbe vittima della più orrenda degradazione, e sarebbe posto fuori della sua sfera. Ecco come io intendo che dar si doveva vigore e coerenza alle leggi di diritto dell'associazione. Un grande e sommo interesse, anzi tutta la sanzione che avvalora la giustizia, risulta dalla dimostrazione di questo principio e dalla sua conseguente e dimostrata applicazione. A che giova assumere la linea specolativa dell'eguaglianza, se alla di lei violazione non si dimostra annessa la sanzione dell'interesse? Ora questo interesse da che risulta, se non che dall'assorbente e massima *necessità personale* della sociale convivenza? Può forse esistere dovere morale senza interesse e senza le sanzioni del bene e del male annessi o all'osservanza o alla trasgressione (§. 77)? Se noi non comunichiamo alle teorie di diritto tutta la forza delle teorie di meccanica e di dinamica, per cui si vegga o di dover ubbidire all'interesse comune o di naufragare, si potranno mai contenere le passioni e gli arbitrj? Predicare la giustizia e la virtù senza far giocare l'interessante è forse cosa che possa avere un esito felice od almeno durabile? Consultate tutta la storia nota del genere umano e rispondete.

In vista di questi motivi io mi sono occupato nelle analisi che voi vedete nell'opera mia (§. 208, 213, 216, 370).

TITOLO DI RAGIONE DELLA SOCIALE COLLEGANZA.

Io domandai in secondo luogo (nel caso della dimostrata necessità della sociale aggregazione) quale sia per ogni membro il TITOLO DI RAGIONE di quest' atto, e quali ne siano i LIMITI DI DIRITTO. Io avrei lasciato di promuovere questa questione se gli scritti che abbiamo dei pubblicisti non mi avessero obbligato ad occuparmene. Rammentate di grazia le quattro scuole di cui vi ho parlato nella prima lettera; richiamate pure le volgari idee di contratto, di rinuncie, di depositi, di diritto ed altre simili, e voi vi convincerete della necessità di occuparmi della proposta questione.

Essa, come ben vedete, ha due parti. Nella prima si tratta del *titolo di ragione*, e nella seconda dei *limiti di diritto*. Parlando in prima del titolo, e seguendo le analogie delle aggregazioni che si fanno nella vita civile, parve a molti che il titolo dell' aggregazione sociale sia *convenzionale*. Ma io domando se quando io prendo cibo per non morire, o mi ricovero in un' abitazione per ripararmi dalle ingiurie delle stagioni, io pratichi un atto convenzionale o non piuttosto un dovere necessario di natura verso me stesso? Tale è appunto l' atto di sociale aggregazione. Nel concetto comune l' atto convenzionale involge il supposto di una cosa che si può fare od accordare o non accordare a piacere. Forse che quest' idea riscontrare si può nell' atto di sociale aggregazione? Altro è che a voi sia libero di unirvi piuttosto con un dato uomo o con una data compagnia che con un altro uomo ed un' altra compagnia, ed altro è che possiate far senza di *qualunque* compagnia e non volere l' atto di associazione. Altro è poi che voi fisicamente possiate rifiutare quest' atto, ed altro è che possiate rifiutarlo senza violare un dovere necessario di natura. Un suicida può fisicamente privarsi di vita; ma che perciò? Il titolo a vivere è forse titolo convenzionale? Sapete voi il convenzionale dove sta? Nella *scelta* della compagnia e nella facoltà di abbandonarla per entrare in un' altra più conforme

alla ragione ed ai giusti nostri interessi. *Ibi patria ubi bonum.* Siamo una volta coerenti a noi stessi. Dimostrata la necessità assorbente della sociale aggregazione, risulta per i termini stessi della cosa essere questo non affare convenzionale ma esecuzione di un dovere assoluto o necessario di natura, e quindi un diritto inviolabile attribuito dalla medesima.

Questo modo semplice, unico e convincente di vedere e di valutare l'atto di sociale aggregazione, bastava a troncare dalla radice tutte le penose e raggirate dottrine sul titolo di diritto di quest'atto. Egli è perciò che io mi sono studiato di presentarlo sotto di questo aspetto, e di rilevare quanto chimeriche siano le rinuncie ad una primitiva naturale indipendenza, che realmente non era che assoluta impotenza (§. 213, 370); e quanto contraddittoria fosse la pretesa di voler far valere per l'atto costituente la società una promessa arbitraria. Questa pretesa involge una viziosa petizion di principio, stantechè l'obbligazione a mantenere le promesse non può derivare se non dopo la società, formata e supposta la necessità di conservare l'ordine della socialità (§. 214, 252 a 257). Havvi ancor di più. Allorchè il titolo della sociale convivenza non venga presentato come di diritto necessario, egli è impossibile di dare solidità ai diritti veramente pubblici, specialmente coattivi e penali. Con un titolo convenzionale ed arbitrario è impossibile santificare le pene e la coazione. O convien dunque spogliare le leggi della loro autorità di ragione, o conviene appoggiarsi al principio da me usato. E qui io vi prego a porre attenzione alla concatenata deduzione di cui mi occupai (§. 249 a 252, 369, 370).

LIMITI DI DIRITTO DELLA SOCIALE COLLEGANZA.

Fu detto che il secondo oggetto della proposta questione riguarda i *limiti di diritto* dell'atto di aggregazione. Qui sotto la locuzione di limiti di diritto si vogliono esprimere le rispettive competenze di ogni socio rispetto all'altro, e

di ognuno rispetto a tutto il corpo, e viceversa. Voi non ignorate quanto siasi fatta valere l'idea di rinuncia ad una parte della padronanza originaria individuale, senza peraltro specificarla e limitarla. Anzi voi sapete che ROUSSEAU ridusse la cosa ad uno spoglio intiero di tutto il fatto proprio nel magazzino comune, per essere poi distribuito di nuovo dall'autorità pubblica ai membri congregati Ciò stante, voi vedete quanto importante fosse la questione dei limiti di diritto dell'atto di aggregazione. Io posi cura nell'esaminare questa questione, e trovai che le suddette rinuncie, cessioni, spogli e successiva distribuzione erano del tutto immaginarie, incoerenti ed assurde, ammessa la necessità dello stato sociale suddetto (§. 213 a 215, 370, 371). Per lo contrario poi si dimostra in una maniera visibile che non solamente non accade nell'atto di aggregazione veruna rinuncia, veruna cessione, e molto meno abdicazione di diritti, ma all'opposto viene operata una vera *ampliazione* di poteri (§. 291), e che veramente in società e per la sola società l'uomo acquista quell'utile *indipendenza* che acquistar può in faccia della natura, onde procacciare la propria conservazione e perfezione (§. 173, 213, 216, 291, 370).

FORMA DELLA COLLEGANZA.

Ho domandato in terzo luogo quale sia la *forma* della società voluta dalla legge di fatto e di ragione della natura.

Questione massima e sopra modo importante è questa, perchè qui risiede tutto il nerbo della potenza, della bontà e del lume del mondo delle nazioni. Qui appunto s'incomincia a render visibile e dimostrabile per *qual mezzo* la sociale colleganza possa racchiudere la somma ed il valore dei diritti umani. Qui si vede in qual modo sia un mezzo di POTENZA utile per tutti. Qui si vede d'onde sorga la SANZIONE massima dei beni e dei mali della vita terrestre. Io ho tentato quindi di dimostrare che questa società dev'essere atteggiata giusta il fine per cui fu fatta, altrimenti non si

verifica lo stato consacrato dalla necessità e dal diritto. Non ogni società dunque si è quella che viene invocata dalla natura e dalla ragione, ma « quella sola in cui esista cospi-« razione di forze mediante la cospirazione degli interessi, « e quindi utilità mediante l'equità (§. 151, 216, 217) ». Qui spunta l'ORDINAMENTO FONDAMENTALE della società, del quale vi ho parlato nella seconda lettera. Qui non si può consacrare una parte senza provvedere all'altra (§. 369). Ma da questa cospirazione di forze mediante quella degli interessi risulta che la società di conservazione e di perfezionamento non è società di *comunione* e di azienda, ma solamente società di necessario AIUTO e di libero commercio. Per la qual cosa mai l'uomo servir deve all'uomo, ma alla necessità della natura ed al proprio meglio, come comporta la scambievole eguaglianza (§. 229, 230). Ogni uomo per lo contrario è signore indipendente e puramente confederato (§. 268), talchè accadendo il *casus fœderis* si presta al soccorso necessario dove e quando fa bisogno e dentro i limiti del bisogno (§. 241 a 246, 288 a 295). Convien guardarsi dal considerare la forma del mondo delle nazioni come quella del mondo fisico, e però non dobbiamo pensare che *tutto* quello che fu necessario un tempo o che formava il *casus fœderis* lo possa formare in un altro. Queste forme e questi casi riescono necessariamente varj, e in generale meno gravosi nell'incivilimento (§. 169 a 175). Da ciò ne viene che il tenore effettivo e pratico della forma concreta della società, e quindi dei diritti e doveri relativi, varia necessariamente coi luoghi e coi tempi (§. 173). La linea però dei LIMITI è sempre tracciata dalla *necessità concreta* del soccorso da una parte, e della inviolabile padronanza dall'altra; ma la sua applicazione è varia e pieghevole ai luoghi e ai tempi.

Spingendo l'attenzione più oltre, noi troviamo che l'atto di aggregazione è atto di tutti i giorni, è atto sempre nuovo, sempre recente in tutte le età, perchè sempre concordato dagli uomini componenti l'*attuale e vivente società*. Puerile e ridicolo sarebbe frugare negli archivj per rintrac-

ciare la carta originaria dell'atto della sociale aggregazione. Vano sarebbe dissotterrare qualche atto positivamente celebrato dai nostri antenati. Folle e contraddittoria è l'idea che i morti possano comandare ai vivi, e assai più di quello che i vivi comandino agli altri vivi; perocchè se uomini sono i morti come uomini sono i vivi, e se *par in parem non habet imperium*, ogni uomo che nasce e che porta con se il titolo di assoluta necessità naturale della colleganza e della propria padronanza originaria, reca pure con se stesso la carta ossia il titolo di ragione e dei limiti dell'atto di aggregazione, e quindi le leggi organiche che danno forma alla società.

INDOLE E COMPETENZA DELLA POLITICA RAGIONE.

Io domandai in quarto luogo quale sia l'*indole* e quale la *competenza* della ragion politica in conseguenza del titolo e dei limiti dell'atto fondamentale di associazione. Colla locuzione in *conseguenza* non fo una restrizione, ma indico soltanto l'unica fonte, l'unico titolo, l'unico fondamento del *politico* diritto. Senza ricorrere ad un tal titolo, noi non avremmo che pura forza e violenza.

A questa inchiesta fu soddisfatto in generale, per quanto una dottrina primordiale lo permetteva (§. 241 a 247, 256 a 270). Non ho dimenticato di segnare i vincoli di connessione della ragion politica colle idee e coi principj antecedentemente esposti (§. 270 a 276, 365 a 369, 376). Da queste considerazioni anteriori ed indipendenti da qualunque supposizione d'un governo esistente, la ragion pubblica apparisce come parte della ragion sociale primitiva ed essenziale, e propriamente abbraccia le competenze tutte del PUBBLICO ossia della comunanza, tanto per l'interno quanto per l'esterno di uno Stato, e rappresenta uno scopo ed un ordine di diritti e di doveri determinati dall'atto fondamentale della colleganza.

Primo mezzo onde rendere la società capace a soddisfare all' oggetto della sua fondazione. Governo.

Condotta la mente allo stato veramente naturale dell'uomo, e trovato essere questo lo stato sociale ed uno stato sociale colle rispettive competenze, lo scrittore si trova obbligato a domandare: quale sia il MEZZO primo ed indispensabile per rendere costantemente operativa la legge fondamentale della sociale aggregazione? Qui si parla del primo mezzo da impiegarsi dall' opera umana. A questa domanda ognuno risponde, che attesi i difetti insuperabili degli uomini, questo primo mezzo si è l' instituzione del governo ossia di una direzione del poter pubblico onde stabilire e mantenere l' unità d' azione necessaria e prescritta dalla legge fondamentale della sociale aggregazione. Questa necessità non esisterebbe con uomini illuminati e probi, e però dessa non è *primaria* come quella della colleganza, ma puramente *secondaria* e di *rimedio* (§. 369). Quando scrissi sopra di questa parte ebbi sott' occhio un paradosso, col quale taluno si sognò di dimostrare non esistere titolo naturale di ragione nei diritti umani onde costituire un governo, facendo valere in generale gli argomenti impiegati da taluni per mostrare che il poter pubblico della società non può infliggere la pena di morte. Il sofisma consisteva nell' asserire che nessuno potendo dare ciò che non ha, e niuno avendo impero sul suo simile, non si poteva in vista delle facoltà originarie degli uomini stabilire un potere costringente i membri della sociale congregazione. Voi vedete che questa argomentazione poggiando sul supposto delle rinuncie e delle cessioni, non poteva reggere a fronte del principio della necessità naturale del quale io faceva uso, e però con una concatenata deduzione mi pare di aver dimostrato la nullità dell' opposta argomentazione (§. 369). Stabilito il *titolo* di ragione naturale necessaria del governo, io indicai le *condizioni* ossia i requisiti necessarj del potere governativo, i quali si riducono all' *unità*, al *vigore* ed alla *stabi-*

lità politica. Questi tre caratteri debbono così esistere ed agire nello stesso senso, che mancandone o torcendone qualcheduno, il governo non solo non serve più alla sua instituzione, ma diviene pernicioso (ivi). I tre requisiti suddetti poi debbonsi assumere non in senso materiale, ma in senso morale e politico (§. 369, 371 a 376).

Oggetto proprio delle genti e dei governi tutti. Incivilimento.

Consacrata la fondazione del governo come primo mezzo indispensabile onde rendere *operativa* la legge fondamentale dell'associazione, e considerandolo investito della direzione dei poteri pubblici dei quali si parlò poco fa e colle norme già segnate (§. 241 a 247, 256 a 276), passar si doveva a domandare « quale sia l'OGGETTO constante della società « e dei governi da procacciarsi colle condizioni della legge « fondamentale della società »? Fino a qui abbiamo parlato dell'ordine *costitutivo.* Ora si passa al *direttivo.* Su questo la prima ricerca volger si deve sull'oggetto immediato delle *funzioni* dello stato sociale, perocchè per lui si determina la direzione di queste funzioni. Domando dunque quale sia questo oggetto? A questa domanda era già preparata la risposta dalle cose antecedenti. Posto che l'oggetto finale dell'aggregazione sociale si è la conservazione col perfezionamento degli individui da eseguirsi entro i limiti della legge fondamentale, ne segue che l'opera del governo riducesi ad una grande TUTELA della padronanza originaria di ognuno e ad una grande EDUCAZIONE (§. 169, 365) per promovere entro le competenze del pubblico potere il triplice perfezionamento economico, morale e politico, ossia l'INCIVILIMENTO cui ho largamente spiegato (§. 371). La formula di diritto di questo incivilimento riducesi ad « elevare *gradualmente* i poteri di un popolo mediante l'*azione* « competente delle leggi e della pubblica amministrazione « fino al punto di equilibrare la soddisfazione coi bisogni, « rispettando e proteggendo le prerogative della padronan-

« za originaria, e *contemperandola* colle esigenze *dimo-* « *strate necessarie* della convivenza (§. 366, 371) ». Io ho accennato non solo la santità di questa formula nella sua massima, ma eziandio nel suo modo opportuno e *graduale* di *agire* (§. 371, 372, 374, 375). Le sei cause dell' incivilimento annoverate nella lettera seconda, operanti colla legge della vita degli Stati ivi espressa, stanno in questa teoria.

Dal dovere di elevare gradualmente un popolo al grado di potenza necessaria colla sua sicurezza e prosperità, nasce il diritto alle *opportune riforme* (§. 169, 243), e quindi quello di obbligare ogni cittadino a prestarvisi. Delicato è quest' articolo per il *modo*, ma indubitato quanto alla massima Spesso un popolo grida, *viva la mia morte e muoia la mia vita*, nell' atto che invoca pace, equità, sicurezza e salute. Quindi la storia tutta comprova che le utili e necessarie riforme si sono dovute quasi sempre eseguire colla forza. Ai buoni ed illuminati principj non fu quasi mai resa giustizia dai loro contemporanei. La posterità sola assegna il posto dovuto ad ognuno, e come revoca le lodi mal tributate, così ripara le sconoscenze malamente praticate.

Il diritto delle riforme prima di giungere all' apice della civiltà, come forma una delle capitali attribuzioni del poter pubblico sociale, così esige una vasta teoria di diritto e di politica, fino a qui non tessuta, e sol toccata in qualche articolo di ragione civile.

Perfezionamento economico.

Da questa vista complessa conveniva incominciare a discendere alle grandi parti. E qui distinguendo il perfezionamento ECONOMICO, io domandai a me stesso che cosa importi prima di tutto questa specie di perfezionamento? Tutto considerato vidi che se la vita cacciatrice e pastorale servì da principio a disseminare la specie umana sulla faccia della terra (§. 369), per lo contrario la sola vita agricola può *fondare* il perfezionamento economico. Ciò non mi bastò. Io

sentii la necessità di erigere la vita agricola e commerciale in rigoroso e necessario dovere naturale, lo che prima dagli scrittori non fu fatto, anzi fu fatto il contrario (§. 345 a 350). In questa operazione altro ravvisare non si deve che un'applicazione del principio della necessità di conservare la società giusta il motivo della sua fondazione. Per tal modo il dovere generale massimo della vita sociale autentica con tutta la sua possanza anche la *forma* ulteriore di questa vita, e per tale maniera consacra lo stato ultimo delle popolazioni. Io non ignorava che alcuni uomini altronde celebri, parte inconsiderati e parte inorriditi da tutti gli eccessi dell'avarizia, i quali specialmente in una disordinata società deturpano ed affliggono la vita civile, hanno riguardate le proprietà stabili come sorgenti di tutti i mali, invece di accagionarne le cattive leggi ed i poteri male ordinati, e però concedendo la necessità della vita agricola hanno negato di riconoscere un vero naturale diritto di stabile proprietà, ed invece figurarono come di ragion naturale la sola *comunanza* dei beni. Contro di queste pretese mi sono studiato di provare l'illusione e lo scambio di questo diritto di comunione primitiva (§. 308 a 316) e quanto sia fatale all'interna ed esterna sicurezza degli Stati (§. 345 a 349), ed all'opposto mi sono trattenuto a dimostrare che le stabili proprietà sono di ragion naturale quanto lo sono le industriali (§. 310, 338, a 345). Prescindendo da queste dimostrazioni, vano riuscirebbe il consacrare l'introduzione della vita agricola. Senza estendere il principio della padronanza originaria all'occupazione ed al dominio esclusivo dei beni stabili, tutte le leggi civili e tutti gli stabilimenti territoriali dei popoli divengono precarj. Senza di questo nodo la scienza delle leggi nostre apparisce come teoria di un grande spoglio, od almeno come stabilimento tutto arbitrario fondato più dal caso che dalla natura, e più sostenuto dai potenti che raccomandato dalla necessità suprema delle cose. Senza di questo nodo l'introduzione delle private stabili proprietà ed il divieto del furto non si possono dire di ordinazione divina, perchè non si dimostrano di

ordinazione naturale necessaria. Senza di questo mezzo adunque non ci potremo approfittare dell' opinione nè vincolare le coscienze.

Stabilito questo fondamento del perfezionamento economico, col quale viene realmente costituita la persona degli Stati, si presentavano le seguenti questioni cioè:

I. Qual è lo scopo utile, giusto e sempre implorato dalle genti del perfezionamento economico?

II. Qual è il principio fondamentale direttivo, il quale rispettando tutte le competenze pubbliche e private, deve presiedere a questo perfezionamento?

III. Qual è l' ultimo e più alto punto utile, giusto e doveroso di questo perfezionamento?

Alla prima questione fu soddisfatto, dimostrando che lo scopo desiderabile e giusto, e quindi per necessità di natura sempre ricercato si è « il procurare col mezzo dell' impero « dell' eguaglianza di diritto il possesso delle cose godevoli « in una quantità proporzionata ai bisogni della vita, in « guisa che esse cose godevoli vengano diffuse per quanto « si può equabilmente e facilmente sul massimo numero « degli individui sociali (§. 351). »

Circa la seconda questione conveniva aver presente tanto la legge fondamentale di puro fatto naturale dei movimenti economici, quanto i dogmi irrefragabili della privata padronanza. In questo conveniva associare la doppia vista delle spinte della natura nel giro degli affari economici, e le regole della giustizia nel proteggerne il movimento. Quanto alla legge naturale di fatto dei movimenti economici fu segnata la curva che essi percorrono e le vicende naturali di questi movimenti (§. 352, 361). Quanto poi alle regole di ragione, fu fissato il canone politico e il diritto direttivo delle operazioni della pubblica autorità (§. 356 a 358), e ne furono segnati i doveri conseguenti (§. 359). Da ciò nascono alcuni principj fondamentali onde fissare i *limiti* del poter pubblico in fatto d' industria, di commercio e di tutte le altre transazioni economiche. In vista di una grande regola anteriore a quella degli economisti e dei giureconsulti

(§. 352) mi sono creduto in dovere di erigere in dogma irrefragabile di pubblico e di privato diritto la libertà commerciale, salvo all' autorità pubblica il potere di tutelare la parità d' intelligenza e libertà nelle reciproche contrattazioni (§. 359 a 362). Così un principio di semplice utilità, raccomandato dagli economisti e dai politici, viene convertito in dogma di diritto e rispettivo dovere pubblico e privato (§. 360). Così si verifica in particolare la legge fondamentale della sociale colleganza, la quale cesserebbe di essere vera se non si riscontrasse nel trattare gli argomenti speciali, e sopra tutto nel perfezionamento economico che occupa il primo posto nella scienza della cosa pubblica (§. 350). Qui poi veggiamo la natura venire in soccorso della ragione politica mediante l' azione e riazione con cui si altera e ristabilisce l' eguaglianza, talchè dir possiamo: *Dio è con noi.*

Un oggetto di eguale importanza si era quello delle alienazioni e dei tributi in caso di pubblica necessità. I canoni in questa materia sono determinati dalla più rigorosa necessità, sì per il titolo che per il modo della contribuzione. Il titolo si è un reale servigio che prestar non si può senza una data spesa, e il modo viene determinato dai rapporti della padronanza (§. 320, 321, 322 combinati coi §§. 241 e 242, 260 a 264). Imporre il meno possibile; ripartirlo nella più equa misura possibile; esigerlo nella maniera la meno gravosa possibile; erogarlo unicamente nella causa per cui fu imposto, sono tutte condizioni di dovere così assoluto, che ogni violazione loro è un vero delitto. I confini del mio lavoro non mi permettevano ulteriori specificazioni su di questo proposito.

Col perfezionamento economico principalmente nasce la divisione del personale della società nelle classi dei possidenti, degli industrianti, dei commercianti e dei dotti, e queste diverse forme di personale sono realmente uno sviluppamento del corpo sociale operato dal progressivo incivilimento, di modo che più o meno immaturo o più o meno barbaro si è quel popolo nel quale questi diversi rami o non

esistono, o successivamente non vadano via via scomponendo e dividendo in altri rami subalterni (§. 170, 171).

Venendo alla terza questione riguardante il più alto punto dell' economico perfezionamento, io osservo doversi ricercare due cose: la prima si è *in che debba propriamente consistere*; la seconda poi: *in quale maniera debba essere contemperato* cogli altri ordini della ragion sociale e colle varietà necessarie dei luoghi e dei tempi. Rispetto al primo punto, vale a dire *in che debba consistere*, la risposta è fatta dalla formola stessa dello scopo della politica economia sopra ricordato. La distribuzione equa e comoda estesa sopra il massimo numero possibile da chi deve essere operata? Forse che il governo deve caricarsi della cura di distribuire il pane quotidiano dei cittadini? No certamente. Per lo contrario ognuno deve procurarselo per quanto può coll' opera propria, conforme anche ai termini dell' atto di aggregazione (§. 289, 290). Che cosa dunque resta? Che l' azione sociale del perfezionamento riducesi a *procurare*, per quanto spettar può alle leggi, la *capacità* estesa sopra il maggior numero ad ottenere le cose godevoli (§. 352 a 355). Questa capacità appellasi VALOR SOCIALE, pel quale ognuno lavorando per se stesso reca vantaggio e ricambia la sua industria con altri. « Il valor dunque sociale diffuso « sopra il maggior numero possibile di cittadini forma il « più alto punto del perfezionamento economico. »

Io prego di por mente a questo carattere capitale del vero incivilimento, non solo economico, ma eziandio morale e politico. Forse che il lusso e la magnificenza di alcuni pochi o gli scrigni ridondanti d' oro di una sola classe costituiscono lo stato migliore di una nazione? Forse che nelle arche pesanti e nelle vesti sontuose de' pochi sta la potenza? Forse che le officine nelle quali una moltitudine degradata romoreggia e qua e là si move in penosi lavori e trasporti forma questo alto punto di perfezione? Non mai. Come la perfezione individuale consiste nel poter fare il proprio meglio per quanto è possibile col minimo di dispendio e di fatica, così la perfezione di un popolo consiste nella capa-

cità del *massimo numero* a produrre questo stesso proprio bene con un lavoro non opprimente, valevole a soddisfare ai bisogni della vita. Senza di questa condizione non si ottiene l'incivilimento, e quindi non si crea la potenza vera, solida e durevole degli Stati. Non ci lasciamo illudere dallo spettacolo di masse pecuniarie e di manifatture ridondanti in un paese. L'unico criterio conforme non solo alla prosperità nazionale ma alla potenza degli Stati, consisterà sempre nel sopraddetto valor sociale diffuso sopra il maggior numero (§. 373).

E qui non posso trattenermi da una giusta osservazione già fatta da uno scrittore giudizioso. « Sogliono gli economisti ricercar (dice egli) solamente il più gran prodotto e la più grande consumazione possibile, senza dimandare giammai se il prodotto derivi da un facile lavoro che mantenga fra la popolazione la sanità e l'allegria, o se per lo contrario tale prodotto sia dovuto ad un lavoro eccessivo che distrugge il ben essere e la vita. Essi invece solamente si occupano a considerare se la distruzione più o meno rapida delle loro macchine animate o inanimate aumentino il prezzo della fabbricazione dei prodotti. Quanto alla loro consumazione, essi non s'informano niente più se i prodotti dei lavori degli uomini diffondano l'abbondanza e l'allegria sopra di tutta la popolazione, o se tali prodotti siano destinati a soddisfare i capricci di un piccolo numero di ricchi viventi in palagi, e che sempre sazj di godimenti dimandano invano alla varietà di svegliare i loro sensi addormentati ed i loro gusti logorati (1). »

Con questo modo usato dagli economisti si perde certamente di vista lo scopo fondamentale, dal quale viene raccomandata la sociale economia, ossia meglio la *crisologia*. Questa dimenticanza non accade allorchè si associno le ve-

(1) *Thompson*, ricerche sui principj della distribuzione delle ricchezze, le quali contribuiscono maggiormente al ben essere degli uomini, 1824.

dute di diritto con quelle della ben intesa protezione alla industria ed al commercio.

Avvi ancora qualche cosa di più forte. Credete voi che l'autorità pubblica avrebbe diritto d'imporre tasse per i poveri, od accorrere nei tempi di carestia se gl'indigenti in forza della legge fondamentale della socialità non avessero, come hanno di fatti, un perfetto diritto di essere soccorsi nei casi d'incolpabile necessità (§. 279, 280, 344)? Ciò posto, nel caso che essi offrano l'opera loro utile, domando se possano essere trattati come tanti schiavi d'officina e ridotti ad un lavoro somigliante ad un graduale suicidio per soddisfare all'illimitato guadagno dei loro capi (§. 348). So essere cosa imprudente il mescolarsi in private contrattazioni, ma so pur anche che coll'aspetto di una vita che assomiglia ad un castigo si moltiplicano necessariamente gli oziosi ed i vagabondi, e quindi si aumenta la sentina di tutti i delitti. Come nelle compre e vendite havvi il confine dell'enormissima lesione indotta molte volte da luttuose circostanze, e perchè mai essere non vi dovrebbe nei contratti nei quali si tratta delle opere personali? Od almeno non esistere un surrogato che soddisfi ai diritti della socialità?

Venendo alla seconda ricerca, nella quale si trattava di sapere in quale maniera l'economico perfezionamento debba essere contemperato cogli altri ordini della ragion sociale e colle varietà necessarie dei luoghi e dei tempi, io per brevità debbo rimettermi a ciò che ne ho detto nei §§. 371 e 373. Un oggetto speciale richiamò la mia attenzione. Io vedeva che alla industria ed alle aspettative è cosa fatale e criminosa *impor limiti e frapporre ostacoli*. Ma vedeva nello stesso tempo che dove non esiste un salutare conflitto d'interessi, ogni privato cittadino suole far prevalere le sole mire private (§. 352). Cercai dunque dove e quando l'autorità pubblica, senza violare la padronanza originaria privata, possa intervenire nella distribuzione delle ricchezze (§. 354). Voi vi accorgete tantosto che qui io aveva in mira le *successioni*

ereditarie, oggetto massimo della ragion civile e di Stato, e che prendono norma dalla natura dei governi diversi. Io non potrei trattare di questo oggetto, perchè mi trovava ancor ristretto ai primordj della scienza, ma lo segnai solamente per tenerne conto a luogo opportuno.

Qui in anticipazione vi farò osservare ad una particolarità alla quale gli scrittori non posero attenzione, ed alla quale io feci allusione nel mio libro allorchè accennai un *diritto della posterità* (§. 7). Benchè la somma di tutti i diritti sì privati che pubblici non si possa riscontrare fuorchè nella generazione attualmente vivente, ciò nonostante voi sapete che conviene incessantemente provvedere alla generazione che nasce in mezzo a noi. Ma questo è ancor poco; perocchè ciò non ci renderebbe punto superiori agli altri animali che provveggono alla loro riproduzione. Havvi qualche cosa di più: e questo è l'*ulteriore incivilimento* che porta un miglior essere dell'attuale e futura età, così che prima di giungere all'apice esige la grande tutela ed educazione politica, e quindi le successive riforme ed un'azione incessante nei governi, i quali in questa parte sembrano sortire dall'attuale caducità per uniformarsi all'esistenza immortale delle umane società (§. 169, 173). In questo punto di vista ravvisate o no il destino della posterità, ed un vero diritto e dovere dei presenti ad avvicinarsi per quanto possono a questo destino? Or ecco le vedute sulle successioni ereditarie: ecco le discipline contro la prodigalità: ecco le instituzioni graduali: ecco le riforme ec. ec.

PERFEZIONAMENTO MORALE.

La seconda parte dell'incivilimento abbraccia tutto il perfezionamento *morale*. Or qui si presenta tantosto la domanda:

I. In che consista questa specie di perfezionamento? Risposta. « Nel procacciare cognizioni, nell'avvalorare af-« fezioni, e nel contrarre abitudini valevoli a produrre la

« migliore conservazione degli uomini in società e per mez-
« zo della società (§. 148, 149, 157, 165, 167 a 170). »

II. Con questa formola che cosa si suppone *in fatto?* Che in natura esistano *capacità e tendenze* a questa specie di perfezionamento. Ecco ciò che dimostrar si doveva in una dottrina primordiale, e che io ho compendiosamente eseguito, tanto rispetto alla mente (§. 170 a 175, 409 a 414) quanto rispetto al cuore (§. 389 a 397).

III. In che in ultima analisi consiste il maggiore morale perfezionamento degli uomini e delle società, in quanto solo concerne alle competenze della cosa pubblica? Risposta. Se parliamo dei cittadini, questo punto consiste nell' essere generalmente operosi, rispettosi e cordiali, e nel possedere la conveniente moralità pubblica. Se poi parliamo dei direttori dello Stato, questo grado di perfezionamento consiste nel possedere una politica illuminata dalla civile filosofia, e nell' essere costantemente spinti a far prevalere la cosa pubblica al loro privato interesse.

Quando parlo della *moralità pubblica* dei cittadini, io intendo di dinotare la cognizione ed il sentimento giuridico circa i doveri e i diritti relativi (§. 170, 171, 174, 196, 197, 270, 271, 274). Quanto ciò sia necessario, fu provato largamente (§. 207, 243, 244, 270, 271, 272, 283 a 287, 415).

Se poi parliamo dei direttori dello Stato, e poniamo mente al primo requisito di possedere la civile filosofia, credo di averne dimostrata la necessità (§. 169 a 175, 207 a 214, 283 a 287, 402, 425 a 429). Se poi poniamo mente alla volontà di far prevalere la cosa pubblica alla loro privata, noi veggiamo ciò essere di essenza del loro stesso ufficio (§. 369). Ridotta dunque questa mira in pratica, la cosa si risolve nel far sì che certamente e stabilmente l' amministrazione pubblica sia affidata al merito civile (§. 369).

IV. Da che può essere *in ultimo* compiuta ed assicurata la maggiore moralità? — Risposta. Dall' ottima ordinazione dello Stato (§. 216, 217, 397 a 400) convalidata dall' opinione (§. 285).

V. Quali sono le prime cause assegnabili del perfezionamento morale spettante alla vita civile? — Risposta. Gli appetiti e le affezioni naturali (§. 389 a 397). L'educazione domestica (§. 168). La necessità di difendersi dalle altrui ingiurie (§. 441): la forza della religione (§. 441, 442): la civile convivenza (§. 167 a 172, 207, 208). Ho creduto necessario di assegnare l'origine naturale dei sentimenti religiosi, dalla quale risulta derivare essi da una delle leggi fondamentali dello spirito umano (§. 430 a 434). Oltreciò di dimostrare in una maniera coartata l'intervento necessario della religione nel promovere l'incivilimento (§. 441, 442).

Nulla mi resta a riferire delle cose discorse intorno al perfezionamento *politico* considerato per se solo, perocchè ne' primordj delle società egli è compenetrato col morale. Finchè non è ordinato ed assodato il potere civile, vano è parlare in particolare di questa specie di perfezionamento. Ma ordinare originariamente il potere politico dipende dall'ordinare il morale, perocchè se molti occorrono per costituire la forza sociale, è necessario che volontariamente si accordino e stabiliscano il modo di far agire la loro forza. Un principio dunque anteriore distinto e indipendente agisce, il quale per lunga pezza opera più spontaneamente che colla forza. Tutta la vita sociale allora non si può dire obbligata. La storia tutta attesta questo periodo. Per la qual cosa ciò che scrissi dal §. 430 fino al fine si applica indistintamente tanto al perfezionamento morale quanto al politico.

In tutto questo lavoro che cosa ravvisate voi? Fuorchè una teoria incominciata della *potenza politica* di uno stato agricola e commerciale, e propriamente un abbozzo dell'ordine fondamentale di questa potenza. Le condizioni per altro del perfezionamento morale e politico risultano così dall'adempimento di quelle dell'ordine economico, che quelle non si possono porre come eseguibili senza l'adempimento di queste (§. 350). Qual è la ragione di questa dipendenza? L'ordine stesso fisico su cui il morale è fondato ed atteggia-

to, e sul quale il morale riagisce per quello che spetta alla umana potenza (§. 89, 306). Così si ritorna al punto dal quale siamo partiti. Così il principio della necessità incomincia, prosegue e compie la teoria. Così la vera potenza degli Stati (che non può risultare fuorchè dal triplice perfezionamento) in ultima analisi è dimostrabile come qualunque altra teoria. Egli trae la sua prima forma dall'ordine fisico morale dell'universo. La seconda poi dall'opera stessa umana mediante l'ordine politico dell'incolumità, e quindi dalle sanzioni, senza le quali le leggi sono nulle. Voi sapete essere questo il ramo più importante del diritto pubblico. Egli si estende ad ogni ordine dell'amministrazione dello Stato, ed è incarnato con tutte le leggi per dar loro vigore e consistenza. È impossibile il trattare dell'ordine, della sicurezza, senza verificare le condizioni del politico perfezionamento. Così la forza stessa delle cose conferma quasi per riverbero i principj esposti (§. 385 a 400). Lo che chiaro si vede nella *Genesi del Diritto Penale*. L'ordine dell'incolumità si ritrova in contatto con quelli della conservazione e del perfezionamento. Ora il diritto penale forma un ramo dell'incolumità.

Eccovi o amico accennate le idee capitali della mia INTRODUZIONE ALLO STUDIO DEL DIRITTO PUBBLICO UNIVERSALE. Voi riguardar le dovete come l'embrione di una scienza, il modello della quale sta ancor riposto nella mente mia. Se il destino non mi concedesse di far un trattato di civile filosofia, bramo almeno che taluno più amato dal cielo possa eseguire il mio disegno. Forse le poche tracce ora comunicatevi potranno agevolare un tanto lavoro.

INTRODUZIONE

ALLO STUDIO

DEL DIRITTO PUBBLICO

UNIVERSALE.

« Gli è ufficio d'uomo buono quello che per la
« malignità dei tempi o della fortuna tu non hai potuto
« operare, insegnarlo ad altri, acciocchè sendone
« molti capaci, alcuno di quelli più amati dal Cielo
« possa operarlo. »

MACHIAVELLI. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, *lib.* 2. *Introduzione.*

PREFAZIONE

La mira principale che uno scrittore di Pubblico Diritto propor si deve sembrami esser quella di unificare così tutta la Politica col più rigoroso Diritto, che mediante una compita analisi l'arte di dirigere tutti gli affari pubblici sì interni che esterni d'uno Stato, venga sottomessa al principio unico della *necessità della natura* in modo, che non si possa trovare utilità che nella giustizia, e l'una e l'altra che in una data combinazione di rapporti reali delle cose, in forza della quale non sia possibile di violarli senza ledere la potenza degli Stati. Io intendo che la scienza del Diritto Pubblico presenti un sistema, col quale tutte le *varietà pratiche* dell'amministrazione pubblica nelle diverse età e contingenze vengano accoppiate ad unità; la successione delle cose e delle provvidenze a continuità; il regime del mondo fisico e del mondo morale (ridotti ad uno stesso tipo) servano di norma a governare le società; l'arte di governare le società altro non riesca che l'ordine morale di fatto perfezionato, come l'arte di ragionare altro non è che la logica naturale perfezionata.

Io pretendo che in forza dell' ordine naturale tutte le disposizioni delle leggi abbiano per base la giustizia e l'utilità provata, e prima di tutto niuna legge non sia dettata senza una vera necessità di fatto derivante dai rapporti reali delle cose, cosicchè mai l'uomo serva all'uomo, ma solamente alla necessità della natura, e al proprio meglio; il governo abbia il meno possibile di affari nell'atto che le società hanno il massimo di faccende; ogni specie di governo venga scelta, modificata, sostituita giusta le esigenze della reale necessità della natura, cioè giusta quelle innovazioni cui il tempo colla sua irresistibile spinta produce nelle generazioni umane.

Queste ed altrettali cose io pretendo che il *Diritto Pubblico* abbracciar debba in una maniera, che niuna teoria, niuna deduzione, niun amminicolo, niuna regola cessi di essere mai un genuino dettame di un' anteriore obbligazione e della forza d'una vera necessità, nemmen in origine imputabile all'arbitrio umano; ma che tutto sia così concorde ai rapporti fondamentali delle cose, come i movimenti del telescopio d'un astronomo sono concordi a tutto il corso, e a tutte le mutazioni di un pianeta. Senza di ciò mancherebbe ai dogmi di Diritto Pubblico il carattere di vero e rigoroso *dovere naturale*, la Politica non sarebbe in tutto unificata col Diritto, e il Diritto Pubblico eccederebbe realmente le sue competenze.

Ognuno s'avvede che con questo magistero

si esclude ogni amministrazione incerta ed arbitraria, e si stabilisce un criterio politico, luminoso e sicuro in tutte le contingenze pratiche, senza di che la libertà e la felicità dei popoli, anche con una buona costituzione di governo, rimarranno sempre un puro desiderio. I principj di giustizia, le osservazioni morali e politiche *generali* non servono che di puro spettacolo alla ragione fino a che con una concatenata serie di fatti necessari, e con un continuato e variato corredo di nuovi e più particolari concetti non vengano avvicinati alla pratica. Le regole pratiche, le massime, gli artificj politici hanno un valore puramente precario, e rimangono ludibrio del capriccio, fino a che ad un confuso senso di utilità non si sostituisca un sistema irrefragabile di principj tratti dai rapporti reali dell' unica necessità della natura, contro della quale il Politico vegga evidentemente non rimanergli che l' alternativa o di ubbidire, o di naufragare. Ecco come io concepisco l' unificazione sovra enunciata.

Ogni Filosofo politico versato nella lettura dei Jus-pubblicisti concede di leggieri che per mala nostra sorte gran tratto di paese ancora incognito racchiude la scienza della cosa pubblica, e per conseguenza a lei manca tuttavia quella unità e possanza sistematica, che sola le può a ragione attribuire il titolo di *Scienza* (1), e colla quale

(1) « Comme la découverte, ou plutôt l'analyse exacte des « premiers principes de la metaphysique, de la morale, de la « politique, est encore recente, et qu'elle avoit été précédée

solamente sì la forza dei lumi, che quella degl'interessi armonizzati dai governi può fondare il

« de la connoissance d'un grand nombre de vérités du détail,
« le préjugé qu'elles ont atteint par-là, leur dernière limite s'est
« facilement établie. On a supposé qu'il n'y avoit rien à faire
« parce qu'il ne restoit plus à détruire d'erreurs grossières, et
« de verités fondamentales à établir.

« Mais il est aisé de voir, combien l'analyse des facultés intellectuelles et morales de l'homme est encore imparfaite;
« combien la connoissance de ses devoirs, qui supposent celle
« de l'influence de ses actions sur le bien-être de ses semblables, sur la société dont il est membre, peut s'étendre encore
« par une observation plus fixe, plus approfondie, plus précise
« de cette influence; combien il reste de questions a résoudre,
« de rapports sociaux à examiner, pour connoitre avec exactitude l'étendue des droits individuels de l'homme, et de ceux
« que l'état social donne à tous à l'égard de chacun. A-t-on
« même jusqu'ici, avec quelque précision, posé les limites de
« ces droits, soit entre le diverses sociétés, soit de ces sociétés
« sur leurs membres, dans les troubles qui divisent chacune
« d'elles, soit enfin ceux des individus, des réunions spontanées, dans le cas d'une formation libre et primitive, ou d'une
« séparation devenue nécessaire?

« Si on passe maintenant à la théorie qui doit diriger l'application de ces principes, et servir de base à l'art social,
« ne voit-on pas la nécessité d'atteindre a une précision, dont
« ces vérités premières ne peuvent être susceptibles dans leur
« généralité absolue? Sommes nous parvenus au point de donner pour base à toutes les dispositions des lois, ou la justice
« ou une utilité prouvée et reconnue, et non les vues vagues,
« incertaines, arbitraires de pretendus avantages politiques?
« Avons-nous fixé des régles précises pour choisir, avec assurance, entre le nombre presque infini des combinaisons possibles, où les principes généraux de l'égalité et des droits
« naturels seroient respectés, celles qui assurent davantage la
« conservation de ces droits, laissent à leur exercice, à leur
« jouissance une plus grande étendue, assurent davantage le
« repos, le bien-être des individus, la force, la paix, la prospérité des nations?

CONDORCET, *Exquisse d'un Tableau historique des progrés de l'esprit humain. Dixième époque. Pag. (mihi)* 334—335.

regno della *moralità* pubblica e privata, a cui tender deve ogni operazione pubblica sociale. Canonizzare come leggi di natura molte asserzioni politiche introdotte solamente per un confuso sentimento di sperienza e propagate su l'autorità; proscrivere molte massime, molte leggi, molti usi come dettami della forza, dei pregiudizj, o della mala fede venduta all'avarizia e all'ambizione delle gerarchie, ridurre alle competenti cagioni reali e primitive certi canoni di fatto, ampliare certe osservazioni ristrette a casi speciali, supplire a molti vacui, raddrizzare alcune nozioni, dare la ragione competente a certi principj del jus pubblico ricevuto, incorporare alcune celebri teorie, e collocarle al loro luogo come semplici corollarj, scoprire alcuni rami della scienza sì teoretica che pratica della cosa pubblica, abbracciare nella massima ampiezza i rapporti dei secoli e dei paesi, e discendere fino alle varietà delle nazioni particolari, richiamar tutto a pochi principj di fatto e di ragione; ecco alcune fra le molte operazioni, le quali sul corpo delle dottrine *esistenti* eseguir si debbono colla maniera da me divisata di trattare il Pubblico Diritto.

Ogni uomo che conosca la forza dell'analisi applicata tanto alle qualità, quanto alla generazione delle cose; ogni uomo che contempla l'arte speciale di ragionare delle cose *pratiche* (della quale nè Bacone, nè gli altri Logici non ci diedero regole) prevede che tutti gli annoverati vantaggi debbono essere frutti naturali del progetto che io propongo.

Sembrerà questo forse a taluno un divisamento temerario, o almeno un tentativo frustraneo; ma io prego i miei Lettori di separare il merito del progetto dalla incapacità di chi lo eseguisce. Pensino che il tacciare la cosa come per se stessa impraticabile, sarebbe un oltraggiare l'ordine morale di ragione, ed anzi un voler accusare la natura di contraddizione, come se avesse preordinato i rapporti reali delle cose alla giustizia ed al ben essere, ed avesse poi abbandonato ad un cieco e nocivo arbitrio l'amministrazione degli Stati. Ma per ciò stesso che per le società esiste una maniera ond'essere felici, o il meno infelici fra le altre combinazioni tutte; per ciò stesso che la felicità è un risultato dei rapporti *reali* delle cose: ne segue necessariamente che l'arbitrio dell'uomo resta così escluso, come è esclusa da lui una potenza superiore a quella della natura (1). Se la sanità è legata alla tempe-

(1) Un uomo di buon senso ha il seguente pensiero: « Le « voeu des honnêtes gens, les vrais amis de l'humanité, seroit « que sa morale fût appliquée à la science du gouvernement « avec le même succès que l'Algèbre l'a été à la Géométrie. « C'est un rêve dira-t-on: d'abord je suis loin de le croire; « mais si c'est un rêve, qu'on ne me parle donc plus de mo- « rale. Qu'on pose hardiment le fait pour le droit. En un mot, « qu'on m'enchaine sans m'ennuyer. « (*Esprit de Mirabeau. Pensées diverses, T. II. pag.* 490. *ed. Paris, chez Buisson*). La risposta era buona per un Filosofo o per un Politico che pretendesse di sostenere che la morale debba servire di condotta agli uomini, e negasse poi la possibilità di verificare il desiderio di unificare la Politica col Diritto. Ma qualunque legislatore, o amministratore di uno Stato, persuaso della detta impossibilità, non esiterà di prendere il secondo

ranza, se questa sanità è un risultato necessario dei rapporti reali che passano fra lo stomaco e i cibi; egli è impossibile che questi rapporti si possano abitualmente violare senza pena, e che la sanità nasca da questa violazione. Ecco la formola della natura anche per i corpi politici. Definitemi che cosa è dovere, e diritto solamente in *generale*, ed io ho vinto.

Quello piuttosto che spaventa da ogni intrapresa, è la somma difficoltà di eseguire il progetto. Io stesso ne sono atterrito; ma conviene incominciar a tentare perchè altri facciano lo stesso, e proseguano. Io son d'avviso che s' incomincerà a sperar qualche cosa allorchè si concepirà la maniera, colla quale il progetto può essere eseguito. I sommi capi si riducono a ben determinare il *Soggetto* della osservazione, e il *Metodo* di studiarlo.

Il primo riguarda l' uomo *di fatto* e le sue relazioni fisiche e morali, nelle quali intendo di comprendere anche le umane società. Accuratamente si distinguano i pregj, e difetti umani, così che vengano assolutamente separati quelli che derivano dalle leggi indeclinabili ed irreformabili della natura da quelli che son prodotti dalle instituzioni puramente fattizie. Invece di supporre tacitamente gli uomini a guisa delle piante e dei bruti, cioè in tutte le età ed in tutti

partito. L' evidenza della ragione accoppiata alla forza della *necessità reale* è il solo mezzo di far trionfare il vero ed il giusto.

i paesi pressochè gli stessi, si contemplino come esseri capaci d' una progressiva perfezion morale modificata dalle circostanze locali, il che fa che il tempo sia il più grande innovatore, come già Machiavello e Bacone avvertirono.

Dopo di ciò si passi a determinare a dovere la natura, e ad analizzare i rapporti del corpo sociale. Si raddrizzi la storta, divulgata e ricevuta sentenza che il Diritto Pubblico altro non è che una *applicazione del diritto naturale*, quasi che il diritto naturale si restringesse ai rapporti dell' uomo considerato in un'astratta generalità, o che i principj tratti dalle considerazioni universali dell'uomo individuo potessero per se determinare le regole del corpo sociale, e far sì che *tutto* quello che non è lecito all' uomo privato, nol sia pure alle società, e tutto quello, che le società possono con diritto esercitare, possa pur anche competere al privato. A questa mal pensata maniera di concepire la scienza si sostituisca il principio, che tutti i doveri e i diritti di qualunque ordine, essendo un *risultato dei rapporti reali delle cose*, si debbono originariamente derivare, fissare e dirigere giusta le risultanze annesse allo stato speciale di fatto, in cui sono le cose e gli uomini, indotte dalla necessità della natura in mira alla maggiore felicità. Prefiggiamoci che il Diritto *naturale* non è *generato* fino a che rimangono rapporti reali e necessari da esaminare; e però fino a che i fatti reali non sono esausti, fino a che non sono particolareggiati e ridotti allo

stato pratico in tutte le parti delle posizioni sociali e delle genti. Pensiamo, e riteniamo perpetuamente che nel far ciò non si fanno *applicazioni*, ma bensì si *prosegue a fare scoperte.*

Oltracciò ad una fredda e rigida linea, detta di giustizia, segnata su pure astrazioni specolative, mal connesse ed imperfette, spogliate dei fondamenti reali e dei *motivi* ad operare, su i quali riposa ogni obbligazione *attiva* dell' ordine morale, si sostituisca un altr' ordine di scienza, cioè un sistema di deduzioni interessanti le une alle altre subordinate così, che tutto sia diretto dalla necessità reale della natura, e da questo sistema vengano dedotte le regole, le quali non mancheranno di essere acconce ed efficaci alle esigenze giornaliere. In una parola, da tutto il complesso dei rapporti reali e necessarj della natura si traggano le nozioni direttrici, e ne emanerà finalmente una costituzione di stati, ed una legislazion tale, che la somma giustizia e la somma utilità, la somma dipendenza e la somma libertà, la somma moderazione e la somma potenza, il più grandioso ed esteso effetto ed il più piccolo e ristretto sforzo saranno ad un tempo stesso unificati e resi praticabili.

Gran che! Dalla considerazione dell' ignoranza, ed intemperanza morale degli uomini in società si è canonizzato un diritto di soggezione per i popoli, qual è quello dei civili governi, la qual considerazione in fatto si risolve sopra un difetto della natura umana; e perchè dunque

con pari ragione non si dovrà erigere un sistema ulteriore di Diritto su le altre risultanze pure reali della natura per procurare la felicità delle nazioni?

Rapporto al secondo capo riguardante il *Metodo*, io mi ristringerò a far osservare che tutte le riflessioni, tutti i fatti ci dicono che il Diritto Pubblico, considerato come scienza, altro non è che « La cognizione sistematica delle regole di « ragione direttive le cose pubbliche derivanti « dai rapporti reali e naturali pubblici sì interni « che esterni delle civili società ». Ma queste regole riposando su principj di fatto e di deduzione; e questi fatti e queste deduzioni versando su i rapporti reali e naturali suddetti *in quanto sono capaci a dirigere* le cose pubbliche, ne viene che la scienza del Diritto Pubblico altro non è che la *teoria* d' una grand' *arte*, nella quale vien preso di mira un fine ultimo e generale stabilito dalla natura; ed a questo fine sono subordinati assai mezzi, che dal canto loro diventano altrettanti fini più prossimi, e così via via, fino a che per un concatenato progresso ed una diramazione di specificazioni si giunga alle azioni speciali pratiche delle società civili. Allora sorge un ordine chiaro e indeclinabile risultante dal complesso di quelle reali circostanze, le quali creano, dirò così, e legano questi fini e questi mezzi ad un solo centro. Allora il Filosofo vede quest' ordine quale una catena che avvolge e lega gli atti e le vicende dei corpi politici. Un estremo di essa è

raccomandato al trono della felicità, e l'altro al seno della natura, o sia meglio, del grand'ordine dell'universo. La convenienza delle leggi e degli atti pubblici umani con quest'ordine costituisce la *giustizia* congiunta coll'utilità massima pubblica delle civili società.

Ritenete questo aspetto, ritenete il principio sovra ricordato, che tutti i doveri e diritti sono veramente risultati dell'ordine reale delle cose, in cui tutto si fa in senso *particolare* ed *unito*, e nulla in senso generale, astratto e diviso; pensate che nell'ordine dell'*invenzione* sarebbe stravaganza e danno trattar le cose per *titoli* di materie, come si è fatto fino a qui, per cui non si può avere altro che una sconnessa compilazione, e mai un sistema unito ed animato conforme all'indole del soggetto della scienza; pensate che nell'analisi e nella deduzione è d'uopo seguire *l'ordine* necessario *dei mezzi e dei fini* con un progresso graduato dal semplice al composto, dall'unità alla moltiplicità; che convien conformarsi perpetuamente al fatto necessario dell'ordine reale della natura, e indi trarne le regole: e voi non solamente mi concederete che egli è forza di aggiudicare alla giustizia tutto il campo della Politica, ma che eziandio esiste una prima e certa *guida* che ci scorta nell'intricato labirinto di questa Scienza. Io non mi estendo ulteriormente su questo punto per non preoccupare e ripetere ciò che ho esposto nell'Opera circa la *maniera* di trattare la scienza del Pubblico Diritto.

Questo è in succinto e nella maniera più generale lo spirito di un trattato di Diritto Pubblico, il quale, se così non venga eseguito, parmi che non sarebbe valevole a dare i primi rudimenti per formare uomini di Stato giusti ed illuminati, come richiede l'interesse e il diritto delle nazioni, e il dovere di chi consacra i suoi studj alla scienza della cosa pubblica.

Tutto il fin qui detto riguarda il *corpo proprio* della dottrina del Diritto Pubblico. Ma questo corpo è *connesso* collo scibile intero; questo corpo è legato intimamente colla sana filosofia, ed anzi è un ramo di lei. A chiunque non ignora quale sia la natura delle nozioni morali di qualunque ordine, si rende manifesto che le nozioni direttrici per trattare il Pubblico Diritto non possono essere del genere di quelle, le quali a prima giunta si presentano al senso comune; ma che per lo contrario è d'uopo dedurle da altre antecedenti dalle quali dipendono. L'*entità* stessa delle nozioni non rassomiglia ad una produzione della natura, in cui l'ufficio dell'uomo si ristringa a *contemplare*, come nella botanica o nell'astronomia; ma per lo contrario è una specie di manifattura mentale, la quale debb'essere atteggiata dal potere della ragione, prevalendosi dei materiali della natura.

Si sente inoltre facilmente che queste nozioni riescirebbero confuse nell'aspetto, incerte nelle prove, precarie nei fondamenti, se non venissero esattamente definite, ordinatamente dedotte, e

fermamente raccomandate a' primitivi, inconcussi ed evidenti fatti, dei quali non si possa dubitare, come dubitar non si può della nostra medesima esistenza. Per questo motivo ho premesso la *Scienza dell' ordine morale* ad uso del Diritto Pubblico, la quale servir deve d' introduzione al corpo proprio della Dottrina. Questa viene ora pubblicata sotto il titolo d' INTRODUZIONE ALLO STUDIO DEL DIRITTO PUBBLICO UNIVERSALE.

Con quali mire, e con qual metodo io abbia eseguito il mio lavoro gl' intendenti ne giudicheranno. Eglino decideranno, se fosse necessario o no che io premettessi un saggio filosofico su la *Maniera* di trattare la scienza del Pubblico naturale Diritto; ed, opinando diversamente dall' immortale Bacone di Verulamio, fosse giusto che io uguagliassi questa Scienza per i suoi fondamenti, e quindi pel metodo a loro relativo, alle altre scienze tutte delle cose naturali (1). Se i veri rapporti dell' ordine morale stanno essenzialmente appoggiati sopra basi di fatto cotanto reali e necessarie per l' uomo, quanto quelle delle cose fisiche; ed anzi se l' ordine morale è fondato su l' ordine fisico, ed atteggiato dall' ordine fisi-

(1) Ecco le parole proprie di Bacone: « De Syllogismo, « qui Aristoteli oraculi loco est, paucis sententiam claudendam. Rem esse nimirum in doctrinis quae in *opinionibus* « hominum positae sunt, veluti *moralibus*, et *politicis* utilem, « et intellectui humano quamdam auxiliarem. Rerum vero « naturalium subtilitati et obscuritati imparem, et incompetentem ». *Cogitata et visa pag. mihi* 589, *edit. Francofurti apud Matth. Kempffer an.* 1665.

co, io lascio a qualunque uomo di buon senso il pronunciare se per questa parte richieggasi la stessa arte di osservare, di quella che impiegar si deve per le cose fisiche, oltre l'uso di altre regole proprie della parte direttiva, la quale esige l'esposizione dei mezzi successivi e dei precetti efficaci ad ottenere il fine della felicità umana col mezzo delle civili società.

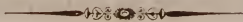
Rimane ancora ad effettuarsi il vasto progetto di cui sopra ho ragionato. Al tempo e alla fortuna appartiene il decidere se io potrò e dovrò o intraprenderne o tralasciarne l'esecuzione. Altri potrebbe forse aggiungere che la maniera colla quale verrà accolta questa Introduzione potrà contribuire ad incoraggirmi o a scoraggirmi a mandar ad effetto questo divisamento. Circa questo punto dovrei sempre dichiarare che se l'approvazione dei Saggi intorno alle cose che ora escono al Pubblico mi potrebbe lusingare, assai più mi potrebbe instruire, piacere ed obbligare una critica urbana e giudiziosa.

Sembrami anche di avere una specie di diritto ad ottenerla. Prescindendo dalla buona fede colla quale cerco ed amo la verità, ognuno vede che la moralità pubblica e privata è oggetto di una così alta ed estesa importanza, che a tutti coloro che san pensare non lice senza grave colpa perdonare quegli errori e difetti, dai quali la Dottrina che io tratto potesse per avventura in qualche articolo essere resa nociva, o incompleta.

PROSPETTO GENERALE

DELLE MATERIE

DEL DIRITTO PUBBLICO

E DEL MODO CON CUI DEBBONO ESSER TRATTATE.

CAPO PRIMO

Materie del Diritto pubblico.

§. 1. *Del soggetto del Diritto universale e naturale pubblico in generale, e de' suoi confini.*

Il soggetto speciale e proprio della Scienza del *Diritto pubblico universale* si è la cognizione dello stato *pubblico* delle civili società, tanto per il fatto quanto per il Diritto; lo che abbraccia tanto il Diritto pubblico naturale quanto il positivo. Se si parla del Diritto pubblico *naturale*, il di lui soggetto consiste nella cognizione dello stato e dei rapporti naturali e reali sia interni, sia esterni pubblici col fine naturale delle società medesime, e dei risultati di questi rapporti per dirigere l'azione di tutto il corpo sociale giusta l'ordine universale morale di ragione.

§. 2. *Diritto naturale* politico.

Questi risultati in quanto derivano dalla considerazione delle relazioni naturali *interne* di ogni società civile considerata in *complesso*, e in quanto ne dirigono gli atti alla più felice conservazione e perfezionamento di lei, appellansi *Diritto naturale politico.*

§. 3. *Diritto naturale delle* genti.

Se poi questi risultati derivino dalla considerazione delle relazioni di una società o corpo preso in *complesso* verso di un' altra società indipendente presa pure in complesso, fatta astrazione da convenzioni ed usi istorici d' istituzione umana, chiamansi *Diritto delle genti naturale.*

§. 4. *Definizione del Diritto pubblico.*

La Scienza che io debbo esporre abbraccia propriamente questi due soli rami. Essa si può quindi definire : « La co-« gnizione sistematica delle regole di ragione direttive le « cose pubbliche derivanti dai rapporti reali e naturali pub-« blici, sia interni sia esterni delle civili società. »

§. 5. *Diritto naturale* particolare.

Esiste per la medesima ragione un *Diritto privato e civile naturale*, assumendo la parola *civile* non come esprimente una relazione all' autorità umana da cui emanano leggi ; ma bensì come connotante una specie ed un complesso di rapporti *reali di fatto* fra i singoli individui della società (1).

§. 6. *Divisione generale della Scienza del Diritto.*

Qualsiasi corpo fisico o morale ; qualunque idea complessa può essere contemplata sotto *tre* grandi *aspetti* paragonati, cioè : 1.° del tutto relativamente alle sue parti, e viceversa ; 2.° di ogni parte con ogni altra parte ; 3.° finalmente di un tutto relativamente ad un altro tutto.

(1) Sotto a questa nozione di *singolarità* si comprendono non tanto le persone, ed i singoli individui ; ma anche le famiglie, le corporazioni ed ogni altra parte singolare della società, la quale rivesta un rapporto di azione e di obbligazione puramente singolare.

La cognizione della prima specie di rapporti reali e dei risultati che ne derivano, costituisce la scienza del Diritto naturale politico; la seconda quella del Diritto naturale civile; la terza quella del Diritto naturale delle genti.

§. 7. *Diritto della Posterità.*

Ma sebbene le società sieno per la loro unità morale contemplate come corpi *permanenti*, tuttavia in fatto ogni giorno si rinnovano, talchè in capo ad alcuni anni la generazione che esisteva sparì dalla faccia della terra, ed il suo luogo è occupato da una nuova. Questa circostanza fa nascere una quarta *relazione* con due termini simultanei, cioè di ogni singolare, e di tutto il corpo sociale verso la *posterità*. Da questo rapporto nasce una quarta specie di Diritto, il quale chiamar si potrebbe *Diritto naturale della posterità*.

A chi non ha esaminato l'andamento progressivo del grand' ordine della natura non si presenta altra idea che quella della *riproduzione* della specie umana, e i doveri ed i diritti dell' *educazione*. Ma a suo luogo si vedrà che questi oggetti non formano che una minima parte di questa specie di Diritto, e che senza la cognizione di lui manca a tutta la scienza del Diritto naturale universale quella concatenazione, unità e verità sistematica che lega la felicità umana dell' ordine morale con tutte le vicende e i progressi della natura, e che incominciando coll' infanzia del mondo si va a perdere nel seno dell' eternità. Non v' ha nulla di più vero e forse di meno conosciuto di quella gran verità, che la scienza del giusto e dell' utile deve abbracciare la terra e camminare coi secoli.

§. 8. *Rapporti cogli esseri inferiori all' uomo.*

Evvi un quinto rapporto qual è quello verso gli esseri inferiori all' uomo sì animati, che inanimati: ma questo non può entrare che per incidenza nelle considerazioni del Diritto pubblico universale; ed altronde la natura ha ordi-

nate le cose in modo, che assai poco per ordinario costume far possono gli uomini contro di questi rapporti.

§. 9. *Diritto naturale* universale.

Notate così tutte le possibili relazioni, si vede che la *completa* cognizione di questi *quattro* ordini di cose, o sia delle leggi naturali derivanti da queste quattro specie di rapporti, formerà l' intera scienza del *Diritto naturale universale.* Questo complesso forma un solo sistema che va a far corpo col gran sistema dell' universo.

§. 10. *Sua Metafisica.*

Ma lo spirito umano per conoscere un oggetto assai complesso è dalla sua limitazione costretto a separarne le parti, e ad esaminarle partitamente e successivamente. Quindi per agevolare la *compreensione* simultanea, egli, mercè la facoltà di astrarre, o sia di concentrare la sua attenzione, separa in ogni parte certi tratti *comuni*, i quali poi per la facoltà di generalizzare *recapitola* in uno, annettendovi il giudicio che appartiene a molti. Di queste recapitolazioni forma in seguito alcune collezioni, le parti delle quali simmetrizza in ordine *logico*, e le appella *Teorie generali*, *elementi*, *risultati astratti*, i quali costituiscono una *scienza predominante* ed *elevata*, a cui propriamente conviene il nome di *Metafisica* delle scienze.

Queste operazioni si praticano pur anche nella scienza dei diritti e dei doveri. E però io chiamo questa scienza predominante ed astratta col nome di *Diritto naturale metafisico.*

§. 11. *Ontologia di Diritto.*

Una parte di questa Metafisica viene costituita da una specie di *ontologia* di Diritto, in cui si esamina l' origine, la natura, la quantità, il trasporto del diritto e del dovere in se medesimo, prescindendo da tutti i casi.

§. 12. *Delle instituzioni di Diritto.*

Da ciò ne viene, che incominciar ad insegnare il Diritto coll' esporre questa metafisica, egli è lo stesso che incominciare l' istruzione dove finisce la scoperta: e l' esporre gli elementi, o il complesso dei medesimi sotto il nome di *Instituzioni*, egli è lo stesso che dare dei *risultati* generali. Non è dunque possibile il dare buone instituzioni, se non allorquando la scienza ha acquistata la sua *perfezione*, a meno che la forza straordinaria del genio, il quale si assume un tal carico, non faccia la doppia operazione di perfezionare la scienza, e di esibirne i risultati generali; il che non pertanto conferma la esposta condizione.

§. 13. *Oggetto di questo Scritto.*

Ciò premesso ci rimane a vedere quale sia lo spirito, e quali le vedute con cui debb' essere esposta la Scienza del pubblico naturale Diritto. Ecco il primo oggetto di queste ricerche.

CAPO II.

Principj generali sulla maniera di trattare il Diritto pubblico naturale.

Poche cose e generali m' è concesso di esporre a questo luogo. Prima dell' analisi si possono solamente segnare i più grandi e complessi aspetti della scienza. Dall' altra parte poi nel progresso di questo Prospetto ci converrà tratto tratto ed in una guisa speciale esporre la maniera colla quale or l' una, or l' altra parte del Diritto pubblico debb' essere trattata.

ARTICOLO PRIMO

Scienza dell' Ordine.

§. 14. *Oggetti di studio nella scienza del Diritto naturale.*

La scienza del naturale Diritto è una scienza *di ordine*, *e di fatto*. Essa si propone d' insegnare a sistemar le circostanze attive di fatto degli uomini e delle società, giusta l' ordine morale di natura, per ottenere il fine generale di quest' ordine medesimo (V. §. 1). Ella è dunque una scienza dove intervengono *due* diverse operazioni. La prima consiste nello scoprire il vero e giusto *modello* della condotta degli uomini, dei governi e dei popoli fra loro; il che inchiude un sistema necessario di *mezzi* in relazione ad un dato fine. La seconda operazione poi consiste tanto nello *studio* delle forze e dei rapporti attivi di fatto tali e quali possono esistere nella natura concreta, quanto nella *scelta* ed *economia* di que' mezzi, i quali sono necessarj ed efficaci ad eseguire *praticamente* il modello proposto.

§. 15. *Dell' ordine puramente* Teoretico *del Diritto pubblico naturale.*

Il metodo adunque essenzialmente esige in primo luogo di propor come centro il fine o semplice o complesso dell' ordine morale, e quindi di simmetrizzare i mezzi al conseguimento di lui. Ecco quello che costituisce la scienza dell' ordine ad uso del Diritto. Ma questi stessi mezzi, comunque enunciati semplicemente, quanto più sono generali, tanto più sono distanti dallo stato reale delle cose: o per dir meglio, essi esprimono solamente in generale una *necessità* di porre in pratica una *moltitudine* di altri mezzi subordinati e particolari. Da ciò ne viene, che questi primi mezzi generali diventano altrettanti fini prossimi i quali

esigono in atto pratico l' impiego di altri mezzi più speciali, fino a che per una ramificazione graduata, concatenata e razionale si giunga, per dir così, a porre a contatto l'astratto col concreto, a congiungere il sistema logico dell' ordine alle azioni ed alle affezioni reali e speciali, le sole esistenti in natura, e le sole che veramente producono, e produr possono l' effetto finale inteso.

Giunta la scoperta a questo punto, la parte precettiva del *Diritto* teoretico è indicata in una maniera così *speciale*, che non possono rimaner *arbitrj* sulla scelta di quegli atti che effettuar debbono in fatto il sistema dell' ordine morale.

Da ciò ne viene che il *magistero logico* determinato dalla natura stessa del soggetto presentar deve tutta l' orditura della parte teoretica del Diritto, o sia della scienza dell' ordine a guisa di un gran sistema astronomico. Il fine della scienza forma il centro attorno al quale si aggirano tutti i sistemi principali: ma ogni principale sistema dal canto suo inchiude altri sistemi subalterni. Così, per esempio, il centro finale di qualsiasi arte o scienza, sebbene sia la felicità, tuttavolta nella scienza del Diritto naturale consiste nella più felice conservazione accoppiata alla più rapida e completa perfezione del genere umano, come si vedrà più sotto. Quindi nascono due ordini parziali, sebbene realmente unificati. Decomponendo prima l' ordine della conservazione si trova, che racchiude in se altri ordini fisico-morali subalterni, ognuno de' quali ha il suo centro ed il suo sistema. Tale è, per esempio, l' ordine economico; quello delle famiglie nel rapporto alla più felice riproduzione ed allevamento della specie, ed alla miglior maniera di esistere dei conjugi; quello dell' opinion pubblica e del patriottismo; quello della tutela sociale, il quale abbraccia in se altri sistemi di ordine ancor più dettagliati riguardanti la difesa contro i disastri che possono derivare dalle cose fisiche, contro i malori ai quali combinazioni o di accidente o artificiali possono dar causa (e ciò forma l' oggetto di una scienza speciale denominata *Polizia medica*); contro le offese esterne, d' onde proviene l' ordine tutelare della guerra;

contro le offese interne, d'onde l'ordine morale del diritto di punire trae la sua origine. Questi esempj bastino.

E siccome la scienza dell'ordine morale teoretico risulta dalla cognizione della *necessità* e della *convenienza* dei mezzi col fine; così il vero ed unico magistero logico nel trattare dell'ordine teoretico dovrà consistere nello esporre gradatamente, e giusta i rapporti di questa necessità e convenienza, la detta parte di Diritto e i precetti e le massime di provvidenza che ne risultano.

Tutta questa operazione altro non costituisce che l'esposizione dell'*ordine teoretico morale* di ragione degli uomini, stati, e delle genti.

§. 16. *Dell' ordine morale pratico del Diritto pubblico naturale.*

Rimane quindi la seconda operazione la quale forma la parte *esecutiva*, e direi quasi *tecnica*, poichè versa sull'*arte* di porre in pratica l'ordine teoretico sovra mentovato. In questo non si chiede più di *quello* che *debbono* far gli uomini e i popoli per agire a norma dell'ordine; ma bensì di *quello* che *possono* non in astratto, ma in fatto pratico fare, e *come* operar debbono per ridurre a pratica il sistema del giusto. E però le ricerche alle quali resta a soddisfare sono: se le azioni concrete determinate dal sistema dell'ordine teoretico esposto

1.° Sieno in atto pratico possibili.

2.° Come si possano eseguire.

3.° Se poste in esecuzione, producano l'effetto inteso dall'ordine medesimo.

§. 17. *Corollarj su lo spirito logico nell' esporre l' ordine di ragione tanto teoretico, quanto pratico.*

Limitandoci per ora a quelle osservazioni che riguardano il metodo generale, senza entrar nel merito delle cose, ne risultano due luminosi corollarj. Il primo si è, che per

una successiva gradazion logica, discendendo dal fine generale ed ultimo ai mezzi più generali, e quindi ai più speciali e concreti, il pensatore è costretto a rivolgere le sue meditazioni sopra una catena di cagioni e di effetti cospiranti ad un dato punto; o a dir meglio egli si studia di dare la teoria di *molti e varj effetti* che hanno fra loro un comune carattere, qual è la più felice conservazione ed il più rapido e completo perfezionamento della specie umana. Dico di molti effetti di un sol carattere; perchè comunque l'idea della conservazion più felice, e del più rapido e completo perfezionamento venga enunciata con un' espressione semplice, tuttavia ella racchiude un' idea astratta e generale, perchè non esiste niun ente reale in natura che porti il nome di felice conservazione e perfezionamento; ma solo una moltitudine di circostanze, le quali producendo questi effetti, vengono disegnate con un nome comune.

ARTICOLO II.

Scienza dei fatti naturali.

§. 18. *Necessità della scienza dei fatti naturali.*

Il secondo corollario si è, che nell'esposizione tanto dell' ordine teoretico quanto dell' ordine pratico, interviene sempre la *scienza dei fatti naturali*, vale a dire la storia della natura umana e delle sue relazioni col sistema dell' universo, riguardata sotto di un aspetto or più or meno astratto. Senza di ciò la scienza del Diritto, e l' arte sociale sarebbero pure *chimere*. Ogni scienza deve riposare su i fatti, e non vi è in questo differenza fra una buona fisica, una buona morale, una buona politica, un buon Diritto. L' ordine stesso teoretico sarebbe immaginato per un altro mondo, se proponesse un sistema di mezzi non dedotti dai rapporti reali fondati su i fatti costanti e indeclinabili della natura umana, e del sistema attuale dell' universo. Da ciò ne viene che in ogni grado più o meno elevato della dottrina

è d' uopo all' espositore della scienza del Diritto il presentare la detta storia a norma dei diversi punti di prospettiva dai quali egli contempla il suo soggetto. Egli in oltre deve a mano a mano far avvertire le diverse acquisizioni più *speciali*, che l' oggetto va facendo ne' passaggi suoi dalle più semplici e più rimote posizioni alle più complesse e vicine, per dare ad ogni principio e regola il suo giusto valore pratico. La logica delle scienze pratiche è una delle più importanti; ma oso dire, una delle meno conosciute nell' arte di ragionare. Senza di lei il destino pubblico e privato vien trattato sul letto di Procuste, e si fomenta o il dispotismo, o l' anarchia.

§. 19. *Economia logica con cui debb' essere esposta la scienza dei fatti naturali.*

Quale è dunque l'*economia logica* colla quale la scienza dei *fatti naturali* tanto nell' ordine teoretico quanto nel pratico, in vista dell' indole della scienza di Diritto, debb' essere esposta? Rammentiamoci che tutto il campo di tali scienze sta rinchiuso fra i due estremi dell' astratto e generale, e del concreto e particolare; e che fa mestieri di procedere dal primo estremo al secondo.

Sotto quattro forme diverse può essere esposta questa scienza, le quali forme si potrebbero considerare come altrettanti punti più o meno rimoti di prospettiva del medesimo oggetto.

§. 20. *La prima forma della scienza dei fatti* è universale.

La prima forma è *universale*, e questa appartiene ad un ordine metafisico d' idee. Ivi la scienza dei fatti naturali altro non presenta che il quadro il più astratto e il più semplice e generale degli attributi, delle qualità, dei bisogni e delle leggi fondamentali dell' uomo; ivi si contemplano i più semplici, astratti ed universali rapporti di azione e di

reazione, di causa e di effetto degli uomini fra loro col sistema dell' universo in relazione al fine proposto dall' ordine morale.

§. 21. *La seconda forma* è generale *pel Diritto pubblico.*

La seconda maniera è *generale* per il Diritto pubblico, perchè ivi si studiano i rapporti pubblici degli uomini viventi in società interessanti la loro più felice conservazione e perfezione, senza frapporre tra essi differenze locali o avventizie. Ivi la scienza dei fatti naturali del mondo fisico-morale presenta il suo soggetto *vestito* dei rapporti sociali. Quindi il quadro riesce più complesso, perchè racchiude tutte le circostanze dell' antecedente categoria, più gli altri fatti risultanti dalle considerazioni della vita, dei rapporti e dei fini della società. E siccome moltissimi sono gli oggetti che s' incontrano, così a fine di ottenere una distinta cognizione delle cose è d' uopo di decomporne il fondo, di descriverne partitamente gli aspetti, senza per altro trascendere giammai la sfera della categoria, dalla quale si contempla il sottoposto oggetto.

I fatti competenti abbracciano le circostanze e le relazioni tutte dell' ordine della conservazione e della perfezione del genere umano in società, avuto riflesso solamente a quello che è, o può essere *comune* alle nazioni della terra viventi in quello stato.

§. 22. *La terza forma* è speciale *ed* ipotetica.

La terza maniera è *speciale* ed *ipotetica*, e vie più complessa dell' antecedente, perchè alle considerazioni precedenti si aggiunge quella dei rapporti pubblici delle società derivanti dalle *speciali* posizioni necessariamente prodotte dalle diverse circostanze fisiche ed irreformabili del globo, e dallo stato diverso di perfettibilità morale, in qualcheduna delle quali per legge di natura è forza che un popolo

si trovi collocato. Ivi la scienza dei fatti naturali offre il quadro delle *varietà* fisico-morali *di fatto* necessarie a conoscersi per dar regole veramente complete ed efficaci alla pratica dei governi e delle genti. A *due classi* si possono ridurre queste varietà di fatto. La prima abbraccia le *varietá fisiche*; la seconda le *varietà morali*.

Il clima più o meno benigno, la posizione geografica più o meno favorevole, l' estensione del territorio più o meno ampia, la fertilità maggiore o minore del terreno, l' opportunità speciale di certi prodotti; ecco le principali circostanze che formano la classe delle varietà fisiche di cui parliamo in questo luogo.

Certi bisogni particolari, lo stato morale della società tanto nella sua forma quanto ne' suoi gradi, l'attitudine morale maggiore o minore, certe affezioni più o meno interessanti; ecco le principali circostanze che entranó nella classe delle varietà morali, che compongono la scienza dei fatti opportuni per quella del pubblico diritto.

§. 23. *Perchè in diritto si debba trattare delle varietà fisico-morali delle nazioni.*

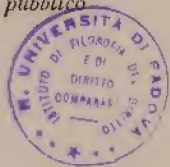
Per qual ragione tutte queste particolarità debbono entrare nella scienza del diritto pubblico, taluno mi chiederà? Per la medesima, ed anzi per una più forte ragione, io rispondo, che entrar vi deve la considerazione delle qualità generali della natura umana. Le annoverate particolarità sono esse circostanze di fatto, che influiscono sulla conservazione e perfezione, e quindi su i diritti pratici dell'uomo, o no? Sono esse sino ad un certo punto inevitabili, o no? Son esse che effettivamente formano lo stato reale delle cose come esistono in natura, o no? L' arte sociale debb' essere adattata alla pratica, e per ciò stesso allo stato reale delle cose, o no? Se debb' esserlo, dunque è tenuta a far conto di tutte quelle circostanze, le quali necessariamente possono far variare i rapporti dell' ordine reale, e non mai contentarsi di vaghi ed incompleti dettami, i quali riescono sempre insufficienti alla pratica concreta, perchè non si valutò

l'azione e l'effetto di tutte le cagioni attive, che formano il sistema fisico-morale solo esistente e solo attivo che lega gli uomini nelle contingenze loro giornaliere.

O convien dunque negare ogni sistema di diritto, di ordine, di felicità di qualsivoglia anche più astratta categoria, a cui gli uomini e le nazioni conformar si debbono, o concessa una volta l'esistenza di un tal sistema, è forza pur anco accordargli l'*estensione* che a lui attribuisco, a meno che con una assurda e turpe mutilazione d'idee, e con una violentissima tortura distruttiva di ogni ordine pratico, non si voglia, che quello il quale serve ad un ordine non reale di cose, perchè spogliate di una gran parte dei loro reali caratteri con cui esistono in natura, non si voglia, dico, che serva a dirigere un ordine concretissimo e complicatissimo in cui sopravvengono molte altre circostanze interessanti, anzi decisive.

Ad un uomo il quale progetta di dirigere il corso di un dato fiume non basta l'essere instrutto delle leggi generali della gravità, dell'equilibrio e del moto dei fluidi; ma gli è forza di esaminare tutte le minime circostanze concrete, che influir possono ad impedire, o ad agevolare il corso ch'ei pensa di comunicare.

§. 24. *La quarta ed ultima maniera della scienza dei fatti naturali* è particolare.

La quarta ed ultima maniera della scienza del diritto pubblico di natura è del tutto *particolare* e concreta, perchè versa interamente sullo stato di fatto di un tale o tal altro popolo esistente sulla terra. Tutto lo studio antecedente in tanto viene intrapreso in quanto appunto deve servir di guida alle applicazioni speciali pratiche delle singolari popolazioni. Egli è vero che le competenze del diritto pubblico naturale e generale non si debbono estendere sino a queste particolari applicazioni; ma con tutto ciò esse non lasciano di costituire una scienza essenzialmente connessa. Quella parte di diritto, che dovrebbe essere il *vero diritto pubblico*

positivo dei governi e delle genti, altro essere non deve che l'applicazione dei principj del diritto pubblico, sviluppati nelle tre maniere sovra descritte, allo stato di fatto delle nazioni.

Ivi la scienza dei fatti naturali e competenti consiste in una notizia particolare, che appellar si potrebbe la *statistica* naturale e propria dei popoli. Suo dovere sarebbe di dare una esposizione individuale e ragionata delle particolarità di fatto fisico-morali interessanti ogni popolo, per adattarvi poi le regole di dovere e di utilità scoperte antecedentemente.

§. 25. *Necessità e metodo nel distinguere la scienza dei fatti relativi all' ordine teoretico, da quelli relativi all' ordine pratico.*

In tutto il corso dei gradi fin qui descritti è d'uopo di avvertire e di operare in modo che la scienza dei fatti naturali adempisca sempre a *due* diverse incumbenze. La prima si è di soddisfare alle esigenze dell' ordine *teoretico*, e la seconda a quelle dell' ordine *pratico*. Nella prima, altro non avendo in mira che la necessità di ottenere un dato fine coi mezzi convenienti, deve aver riguardo solamente a quello che la *natura* del fine medesimo richiede; e però l' attenzione, madre della scienza, debb' essere perpetuamente ed unicamente rivolta a rilevare ne' fatti naturali quei soli aspetti e rapporti reali ed attivi che sono necessarj ed efficaci al *conseguimento* del fine medesimo, prescindendo intanto dall' indagare, se ciò riesca comodo o piaccia all' uomo, o no.

La seconda incumbenza poi consiste nel riguardare questi stessi fatti e circostanze naturali dal canto delle *forze* o dell' *interesse* umano per movere e dirigere più che si può spontaneamente e liberamente l' uomo ad agire in un modo uniforme ai rapporti del fine medesimo. Quindi l'attenzione, quasi dimenticando la rigidezza indeclinabile dell' ordine teoretico, sta qui interamente rivolta a studiare il sistema

dei motivi nello stato necessario di fatto delle cose. Essa si occupa anche talvolta a farli nascere, ed a maneggiarli con accuratezza per congiungere l'interesse col comando, la giustizia coll'utilità.

E siccome l'economia delle facoltà umane, e l'ordine con cui si sviluppano ed agiscono, sono fino ad un certo punto necessariamente *legate* al sistema indeclinabile dell'universo, così la sfera di questi fatti naturali e dei rapporti loro, e quindi dell'ordine *pratico* costituisce una scienza *distintissima* da quella dell'ordine puramente teoretico, sebbene l'una e l'altra non formino che un sol soggetto, ed un solo complesso.

§. 26. *Necessità della notizia di una storia precedente dell'uomo di fatto.*

Dal fin qui detto si scopre adunque che alla scienza dei fatti naturali ad uso del completo sistema di diritto deve *precedere* la storia autentica dell'uomo di fatto, e delle sue relazioni necessarie e naturali; il che comprende anche quella della società. Essa costituisce il *fondo* reale e solido, sul quale si esercita la ragione umana per creare la scienza dei fatti ad uso del diritto, e della politica. La notizia di tale storia viene necessariamente *presupposta* in questa scienza. Nella scienza posteriore, di cui parliamo, altro non si fa che *delibare* quei tratti e quegli aspetti che sono necessari ed opportuni a somministrare i *dati* di ragione teoretici e pratici, dai quali risulta l'idea dell'*orbita* morale cui gli uomini, gli stati e le genti debbono percorrere, e la notizia del modo e delle forze, con cui possono e debbono in ciò procedere.

§. 27. *Necessità di trattare distintamente dell' ordine teoretico, e dell' ordine pratico, quantunque l' utile sia* connesso *col giusto.*

In forza delle due distinte operazioni sovra prescritte (§. 25) non si deve temere che nascano mai collisioni, o *ripugnanze.* Il vero utile e il giusto sono fra loro troppo strettamente legati, o, a dir meglio, sono così unificati, che l' espressione dell' uno si può con tutta fiducia assumere come l' espressione dell'altro. Per lo che in forza di questa considerazione sembra che l' esposizione di questa scienza potrebbe essere assaissimo abbreviata, attesochè si potrebbe ristringere alla sola dottrina dell' ordine teoretico. Ma considerando dall' altra parte che il genere umano per indeclinabil legge di natura non è, nè può essere, nè sempre, nè da per tutto preparato, e, per dir così, idoneo a conformarsi al modello del miglior possibile sistema teoretico assoluto; considerando in oltre che la cognizione della *linea*, la quale gli uomini e la società debbono seguire, non somministra quella delle *forze*, dei *motivi* e del *modo* onde *possano* farlo; così egli è d'uopo entrare nelle indagini che concernono specialmente l' *esecuzione* per effettuare praticamente e colla maggior esattezza possibile il sistema del detto ordine assoluto teoretico.

§. 28. *Storia razionale dello sviluppamento dell' umana perfettibilità, fondamento dell' ordine pratico.*

Quest' ultima considerazione guida il filosofo ad occuparsi di un grande ed indispensabile oggetto, il quale costituisce, dirò così, il soggetto fondamentale, da cui la parte pratica del diritto riceve il suo reale compimento. Questa si è la storia *razionale* dello sviluppamento dell' umana perfettibilità sì dello spirito che del cuore, e dello stato politico delle nazioni della terra. Quali oggetti debba contenere, quale ne sia l' estensione, quali i confini, la

maniera di trattarla e l'uso, ci verrà fatto di additarlo a suo luogo in questo scritto. Basti per ora accennare, che senza la cognizione di questa storia e dei risultati di lei non è possibile il dare verun sistema di morale, di legislazione e di governo che possa essere conforme alla ragione, acconcio alla pratica, e giovevole alla potenza e prosperità delle nazioni.

§. 29. *Dell' analisi e ricomposizione di tutta la scienza.*

Un solo momento di riflessione basta a convincerci, che in fatto nel lavoro progettato fino a qui interviene una perpetua *analisi*, sia che separiamo e subordiniamo le grandi parti giusta il piano divisato, sia che ne trattiamo ognuna separatamente. Nè a ciò osta che si proceda dall' astratto e generale al concreto e particolare, perchè tanto l'uno quanto l' altro genere d' idee è suscettibile d' analisi. Io posso separare coll' attenzione tanto le idee semplici che entrano nella nozione della virtù, quanto quelle che compongono l' idea di una rosa ch' io rimiro. L' analisi altro non è che l' esercizio dell' attenzione umana in quanto partitamente e successivamente s' impiega sulle parti, o sia sulle idee singolari di qualsiasi soggetto a lei presente, e ne rileva le particolarità.

In vece, ponendo mente al dover logico da questa osservazione impostoci, faremo riflettere che tutto il corpo della scienza del diritto pubblico, mercè le indicate operazioni, rimane così decomposto, ch' egli rassomiglia ad un albero, i di cui rami non sono insieme uniti che coi vincoli delle prime e più confuse viste generali esprimenti l' assunto della scienza. La ragione quindi e l' utilità esigono ch' egli venga *ricomposto* per ravvisare il tutto insieme del soggetto, e soprattutto gli effetti che in senso unito ne debbono nascere.

ARTICOLO III.

Prove fondamentali sulla necessità di usare del metodo sovra indicato, dedotte dall' indole di tutto lo scibile umano.

Siami concesso a questo luogo di sviluppare tutto lo spirito ed i rapporti di questo pensiero. Parmi che l' unità sistematica dello scibile, e la dignità e l' importanza della scienza ch' io tratto, richieggano, che almeno una volta si riconoscano quelle competenze logiche, le quali non solamente possono raccomandarla alla mente degli uomini per i suoi titoli di verità anche *estrinseci* (cioè per quelli che derivano dal metodo con cui debb'essere trattata); ma ancora per dare a tutto il magistero logico sovra esposto i suoi fondamenti necessarj di ragione, senza di che rimarrebbe ancora l' arbitrio di trattare la scienza della cosa pubblica in modo, ch' ella non farebbe mai que' progressi, che sono necessarj alla sua integrità, a danno infinito del genere umano.

§. 30. *A che veramente si possa ridurre ogni scienza.*

Io domando in primo luogo: a che propriamente ridurre si può e si deve qualunque scienza specialmente riguardante le cose pratiche? È chiaro, che la risposta a questa ricerca debb'esser tratta dalla *natura del soggetto* della scienza medesima posta in relazione colla *capacità* dell' umano intendimento. Ora egli è certo che niente in natura esiste, o si fa in *astratto*, ma tutto esiste e si fa in concreto; e però niente esiste e si fa in una maniera *generale*, ma tutto esiste e si fa in una maniera *particolare*. Niente in natura si fa in senso *diviso*, specialmente nell' azione delle forze cospiranti; ma tutto si fa contemporaneamente e in senso *unito*, e in questo senso unito specialmente nelle azioni complesse di progresso niente si fa per *salto*, ma tutto si eseguisce

colla massima *continuità*. La possibile perfetta scienza di un essere intelligente dovrebbe dunque consistere nel conoscere, e ritenere le cose nelle loro apparenze concrete, unite, particolari, continue (1).

Ma l'uomo nell'apprendere le cose tutte, nel formare e nell'esprimere la scienza si trova per necessità di natura costretto a procedere in una maniera del tutto *opposta*. Egli in forza della natura sua vede l'universo, o sia l'orbe a lui conoscibile come dentro una torre ottica, in cui le immagini di un vario orizzonte entrano per un pertugio mobile all'intorno della torre medesima. Solamente quello che entrato pel foro si va a dipingere nella carta sottoposta al fuoco della lente viene da lui simultaneamente ravvisato. Conviene movere intorno la lente per vedere ciò che rimane; ma le antecedenti immagini non esistono più sotto lo sguardo. In questa situazione egli supplisce coll'industria, o, a dir meglio, la natura lo fornì di facoltà e di maniere, onde possa supplire alla corta comprensione simultanea, e somministrò pur anche incentivi a farlo. Ciò consiste nel trovare e nell'usare di certi modi e segni, i quali in breve risveglino, il più che puossi, i tratti delle cose vedute. Simile in ciò al ragno, che coi fili della sua tela supplisce alla brevità delle proprie gambe; stando al centro sente, ed è avvertito del passaggio degl'insetti nei diversi punti dello spazio, a cui la sua corporatura non si estende. Ecco le nozioni ed i principj generali di *risultato*, cioè formati dalla ricomposizione succedente all'analisi, e la loro necessità.

§. 31. *Valore dei risultati di ricomposizione, e quindi dello scibile umano in generale.*

Queste forme accorciate, per dir vero, non sono che *emblemi*, o *simboli* di quello che lo spirito umano vide

(1) Ecco il principio fondamentale che autentica le mie intenzioni sulle competenze del diritto pubblico accennate di sopra, §. 23.

veramente: ma in questi propriamente consiste la sua scienza. Le varie collezioni di questi *emblemi* o *simboli*, giusta la varia specie degli oggetti osservati, costituiscono le *scienze diverse*, alle quali s'imposero varj nomi a proporzione che s'andò discernendo le cose a parte a parte. La collezione di queste collezioni ristrette in forme ancor più accorciate, e perciò più semplici e generali, costituisce la *metafisica universale*. Ivi sta la massima scienza unita colla massima ignoranza, perchè appunto ivi sta il massimo di semplicità accoppiato col massimo di generalità. Quando però essa sia il risultato genuino dell'andamento della natura, racchiude il massimo di *utilità direttrice*, perchè dessa è il centro di tutti i fili dello scibile, dal quale si può discendere senza traviare alle scienze più speciali e complete.

Ogni scienza ha dunque la sua metafisica perciò stesso che ha i requisiti di scienza. Questa metafisica altro non è che l'espressione generale e sistematica degli oggetti nella scienza stessa partitamente esposti. Possedendo dunque la collezione dei principii e delle nozioni, si possiede perciò stesso virtualmente ed in una forma ristretta ed ordinata tutto il tenore conoscibile della scienza medesima. Ora le forme accorciate sono necessarie alla limitata comprensione umana: l'ordine graduato e connesso è indispensabile per agevolare e provocare i passaggi. Quindi la mente ha tanti punti di progresso proporzionati alla larghezza dei passi ch'essa può fare; ed in tanto appunto le proposizioni, i risultati, i sistemi sono necessarj, in quanto pongono gli oggetti della cognizione in una vicinanza proporzionata alle forze ed alla latitudine comprensiva, ed in quanto rappresentano entro d'uno spazio, che sta, dirò così, sotto alla mano, il soggetto che si brama di conoscere.

Ecco il valore e l'effetto della ricomposizione, indispensabile al possedimento di ogni scienza particolare.

§. 32. *Osservazioni logiche che derivano in conseguenza delle antecedenti riflessioni.*

Ma se questa è la natura, questo il valore di tutto lo scibile umano in conseguenza dei rapporti fra lo intendimento nostro, e lo stato reale degli oggetti, egli è dunque facile l'indovinare che l'andamento di tutto il genere umano, di tutti i filosofi, di tutte le repubbliche letterarie quale fu, è, sarà e può essere sotto l'impero della ragione e del buon metodo, specialmente se trattisi di unir l'arte colla scienza, riducesi al seguente:

1.° Ricevere la sensazione di tutte le cose componenti il mondo fisico e morale: 2.° analizzarle: 3.° ricomporle: 4.° dedurne regole: 5.° eseguirle.

Ciò che avviene ad ogni uomo in ogni caso particolare della vita, allorchè si propone di conoscere anche per sensazione una sola cosa, come, per esempio, un albero, una casa, una prospettiva, un orizzonte, avvenir deve senza alcuna differenza in tutto il complesso degli ingegni umani nell'elevare l'intero edifizio di tutte le scienze unite.

Rispettivamente a questo sono palesi i doveri logici subalterni che ne derivano. Raccogliere, o indagare i fatti per poter osservare: osservare per poter analizzare: analizzare per poter compendiare prima a piccioli fasci, poi in complesso: compendiare per poter ricavare le regole: ricavar regole per poter agire: applicar le regole all'azione per addestrarsi ad agire: agire per poter essere fisicamente, o moralmente felici, ovvero infelici meno che sia possibile; ecco ciò che far deve e può il genere umano nelle scienze e nelle arti tutte in conseguenza della natura, dell'estensione e dei rapporti del di lui essere, e delle cose che lo circondano.

Le cinque primarie operazioni sopra accennate formano tutto intero il corso della ragione umana. La prima consiste propriamente nella storia fisica e morale: la seconda nell'esame particolare delle parti presentate dalla storia:

la terza nell' enciclopedia unita alla scienza degli estremi: la quarta nei precetti di ogni arte fisica e morale: la quinta finalmente nell' esecuzione di questi precetti

§. 33. *Periodi diversi dei lumi scientifici sotto l' impero della ragione.*

Ognuna di queste operazioni non può essere se non che l' opera di molti secoli. Quindi i progressi della ragione umana vengono distribuiti in tre grandi epoche, oltre le quali non si può trascorrere.

A procedere con tutto il rigore lo spirito umano non dovrebbe passare alle successive operazioni, se non dopo avere compiutamente eseguite e, per dir così, esaurite tutte le antecedenti, o almeno passar non vi dovrebbe se non per piccole collezioni. Così dopo aver fatta la storia in una certa parte, non dovrebbe *soverchiamente* generalizzare le sue idee; ma dovrebbe contentarsi di estenderne solamente i risultati fin dove giugne la competenza logica dei fatti: ma egli è spinto in guisa che vuole generalizzare con pochi fatti.

Attualmente noi ci troviamo nel secondo periodo, che è quello dell' analisi, la quale può essere benissimo accoppiata coi progressi attuali della storia. Questo periodo deve certamente essere il più lungo, a meno che non iscoprasi un tipo direttivo, il quale anticipando le vedute indicanti i vincoli e la tendenza delle scienze, possa affrettarne il lavoro.

Il periodo della ricomposizione delle parti distinte e separate dall' analisi debb' essere assai più breve. Al di là si avrà il riposo e la sola coltura delle scienze; ma saravvi il meglio, vale a dire, si raccoglierà l' utilità. Al giugnere di una tal epoca, i corsi, i metodi, il sistema universale delle scienze sarà pieno, distinto e fecondo. Lo scibile sarà ridotto a' suoi più ristretti termini possibili: il metodo sarà il più semplice, il più connesso, il più rapido: le controversie abolite, i pregiudizj sradicati, i confini dello spirito umano riconosciuti e rispettati: l' ignoranza insuperabile riguardo a certi punti confessata senza rossore, e fatta oggetto di

utilità: le pretese scientifiche ridotte alle competenze della giurisdizione di ogni scienza di cui si conosceranno i nessi: la scienza allora sarà coltivata in vista e col fine di produrre qualche arte, ed ogni arte sarà rivolta all' umana felicità.

Prima di questo ultimo periodo l' uomo è costretto ad occuparsi nel ricercare ed acquistare la scienza *per se medesima*. Egli per conseguenza, oltre tutti gli ostacoli ed i pericoli dell' invenzione, soventi volte è condannato a subire la pubblica sconoscenza, perchè non può additare e far sentire il fine utile al quale la scienza di sua natura è diretta. Come di fatti si potrebbe produrre un effetto prima che le cagioni sieno nate? E come potrebbe farne sentire l' utilità, se la comprensione *ordinaria* di un pubblico non eccede i limiti di un primo colpo d' occhio, ed altro non fa che godere di quello che fu scoperto e posto sotto la di lui mano?

§. 34. *Diversa difficoltà delle scienze. Paralello delle fisiche e delle morali.*

Non è però eguale la intrinseca difficoltà dei progressi di ogni scienza. Imperocchè in alcune, come nelle fisiche, il maggior ritardo può derivare dalla mancanza dei fatti fondamentali su i quali versar deve l' *osservazione*. È noto come lo spirito umano fu e debb' essere molte fiate debitore al puro accidente, non solo del sospettare o dell' avvertire ad un fenomeno della natura, ma eziandio della intera scoperta. Ora mancando questi dati, ai quali nè la ricerca nè l' analogia poteva condurre, manca per ciò stesso il primo fondamento della scienza. Non così pare che accader possa nelle scienze morali, e specialmente in quelle che riguardano la cosa pubblica. I fatti su i quali versar poteva l' osservazione, sembra che fossero così palesemente posti sotto all' occhio del filosofo ai tempi di Platone, come lo sono ai giorni nostri, e in tanto pare che la scienza della cosa pubblica non abbia fatto que' progressi che pretendere si potevano, in quanto mancarono abili osservatori che ne rilevas-

sero ordinatamente la storia, ne analizzassero accuratamente i rapporti, e ne formassero un complesso di risultati sistematici.

§. 35. *Stato attuale delle scienze morali e politiche.*

Non sembra nemmeno che (dopo essersi ne' tempi a noi vicini scoperto il vero metodo di ragionare) la scienza della cosa pubblica abbia guadagnato quello che aspettar si poteva dalla notorietà de' suoi fatti, dall' importanza del suo soggetto, dal bisogno de' suoi dettami, e fin anche da quel presentimento di utilità nato da un senso confuso che guidò gli uomini ad ordinare e render prosperi i civili governi.

Nell' atto che la fisica dell' uomo incomincia ad approssimarsi alla sua integrità; nell' atto che la fisiologia, dirò così, del globo sembra pronta a nascere; nell' atto in somma che le teorie fisiche più complesse, e però estreme, sembrano vestirsi di forme più estese onde acquistare la proporzione e la solidità competente allo scibile, pare all' opposto che gli elementi delle scienze morali nuotino ancora nel contrasto del caos. Ma egli è un caos dove tutto è movimento. Qua e là gli atomi sono già uniti in masse regolari. Manca ancora la Venere che chiami ed associ il tutto sotto le leggi di una ben subordinata armonia.

§. 36. *Cagion vera di tale stato.*

Sono per altro ben lontano dall' accogliere come soddisfacenti le cagioni, che da celebri pensatori furono assegnate, dello stato in cui sino ad ora le scienze della cosa pubblica rimasero. Io son d' avviso ch' egli sia opera necessaria del sistema dello sviluppamento dello spirito umano, in cui ogni progresso si compie colle più vicine affinità e più ristrette gradazioni. Gli errori e le verità, i vizj e le virtù, il buono e il mal gusto, il bene e il mal essere sono fenomeni che scaturiscono da una medesima fonte, e sono sottomessi a certe ed inalterabili leggi. Le vicende per le quali

passò la specie umana, quelle che accadono e accaderanno si debbono riguardare come altrettanti frutti di stagione. La conchiusione di quello che fu esposto in questo articolo si è: *essere necessario* tanto per bisogno, quanto per ragione, di trattare la scienza del diritto pubblico nella maniera da me divisata.

Rimangono ora alcuni schiarimenti per ben ravvisare ed apprezzare l' *indole* e *il merito logico* della maniera medesima.

ARTICOLO IV.

Indole e merito logico della maniera da me divisata di trattare il Diritto pubblico.

Richiamando quello che ho detto sulla maniera di trattare le scienze, a prima vista sembrerà che colla gradazione delle prospettive generali sopra esposte pel Diritto pubblico (§. 19—24) io proponga di usare un metodo precisamente *contrario* a quello che ho descritto nell' articolo antecedente. Questo dubbio può facilmente nascere dall' estrema somiglianza delle espressioni, e dall' intima connessione e dipendenza degli oggetti.

Ma se si rifletterà quanto i concetti generali di *assunto* differiscano dai concetti generali di *risultato*; se si comprenderanno esattamente gli aspetti e le funzioni degli uni e degli altri; se si coglieranno a dovere le rispettive competenze, e soprattutto la situazione della scienza del Diritto naturale e pubblico nell' albero enciclopedico, non solamente si otterrà la conciliazione delle mie idee; ma eziandio si comprenderà che il magistero logico richiede di operare come io divisai.

§. 37. *Paralello fra le viste generali di assunto, e le viste generali di risultato.*

Le viste generali di *assunto* (1) precedono l'analisi e ne danno il tema: le generali poi, figlie dell'esame, e ch'io denominai di *risultato*, la seguono e ne somministrano un distinto compendio. Le prime presentano tutto il campo dell'osservazione; le seconde ne apportano il frutto. Le prime risultano senza fatica da un'occhiata superficiale che fa sentire in confuso le grandi forme e i contorni del soggetto, per non confonderlo con un altro: così, prima dell'osservazione e del calcolo si ragionava del sistema de'cieli. Le seconde per lo contrario sono tratte da un'attenzione analitica che fa comprendere distintamente le idee elementari sì assolute che relative costituenti l'indole e le leggi del soggetto medesimo: così dopo l'osservazione ed il calcolo si possiede la vera astronomia. Senza delle prime l'attenzione analitica non potrebbe aggirarsi con ordine, nè essere avvertita se *rimanga* tuttavia o no qualche cosa ad esaminare; e quindi resterebbe il dubbio se le nozioni generali di *risultato* sieno *complete*. Senza le seconde non si potrebbe ottenere giammai una distinta notizia dello stato delle cose, e però saremmo soggetti agli errori, ai pregiudizj ed alle teorie azzardate. Le seconde dunque devono *coincidere* col corpo delle prime, cioè avere la medesima *estensione* senza racchiuderne la confusione, nè la precarietà. Le prime adunque assicurano il *compimento* alle seconde; e le seconde danno il giusto valore e *schiarimento* alle prime.

(1) L'enunziato, o la proposta di un *argomento*, le proposizioni che si assumono come *dati* entrano nelle viste di assunto.

§. 38. *Uso logico delle mentovate due specie di nozioni in generale.*

Da ciò ne viene che delle prime non si può far uso che per *preparare* le ricerche alla ragione; ma che intorno ad esse non è lecito pronunciare giudizio sul vero stato e su i rapporti della cosa; che l' *abuso* consiste nel *sostituirle* a quelle le quali debbono risultare dall' analisi (1). All' opposto poi incominciare un' analisi *senza* le medesime, egli è un esporsi al pericolo di eseguirla *tumultuariamente*; e quindi che i risultati venendo valutati come veramente generali, nol sieno di fatto, e perciò come tali riescano falsi. Egli è solo proprio dell' attenzione analitica di separare le parti; ma ella non può sapere se abbia tutto il soggetto sotto allo sguardo.

Dunque le viste di assunto *generali* sono necessarie ed indispensabili nell' intraprendere qualunque scienza; e ciò specialmente quando il *concetto ideale* della cosa da analizzare tiene luogo della cosa medesima: lo che accade in tutti i soggetti morali. Se di fatti io abbia sott' occhio una macchina o una prospettiva, io posso assicurarmi di averla bene notomizzata in tutte le sue parti senza tema di ommissioni, per la ragione che i miei sensi me ne presentano e me ne assicurano il tutto complesso: ma se il soggetto da analizzare fosse, come il nostro, per se astratto ed intellettuale, egli è evidente che, il concetto essendo in qualche guisa artificiale, è d' uopo d' incominciare dal raffigurarlo in una vista *totale*, sebben confusa, e nelle sue grandi parti, per assicurarsi di non ometter nulla, e di procedere con ordine. Allora l' analisi si esercita con fiducia e con regola: allora le nozioni generali di risultato, che sono come altrettante recapitolazioni dei giudizj particolari rettamente instituiti, acquistano tutto il credito di completi *risultati metafisici*.

(1) Ecco quello che è stato fatto fin qui nelle dottrine riguardanti la cosa pubblica.

§. 39. *Delle mentovate due specie di nozioni nei loro rapporti all' indole ed all' ordine enciclopedico delle scienze.*

Questo paralello si verifica in generale ed in una guisa comune a tutto il campo dello scibile umano. Egli perciò basterebbe se una scienza sola formasse lo studio dell'umano intendimento. Ma è noto che molte sono le scienze; che le une sono più vicine, e le altre più lontane dalla notizia puramente storica dei fatti; che le une sono logicamente anteriori ed autrici, e le altre logicamente posteriori e dipendenti dalle prime. Da ciò dunque ne risultano nuovi rapporti e funzioni per le nozioni generali tanto di assunto quanto di risultato, che non furono espressi nel paralello recato.

§. 40. *Trasformazioni delle nozioni di risultato in nozioni di assunto.*

Uno di questi rapporti ed una di queste funzioni si è, che le nozioni generali di *risultato* di una o più scienze *anteriori*, diventano *elementi* integranti delle nozioni generali di puro *assunto* di altre scienze posteriori. Allora nasce un nuovo corpo di nozioni di puro assunto, nel quale, sebbene le parti prese individualmente sieno conosciute colla dovuta distinzione, tuttavia il *complesso unito* inchiude nuovi ed incogniti rapporti, vale a dire, il soggetto di nuove viste e di nuovi giudizj, e quindi di una nuova scienza. Egli è dunque necessario di sottomettere questo corpo derivativo all'analisi, e trarne i giudizj compendiati che formano l'entità propria della nuova scienza.

§. 41. *Primo corollario sul* valor logico *delle nozioni metafisiche dedotte da una scienza anteriore.*

Qui si presentano due corollarj. Il primo si è che se si ponga mente all' indole delle nozioni generali desunte dalla scienza antecedente ad uso della susseguente, sembra a prima vista ch' esse esprimano la *metafisica* della nuova scienza, per la ragione che sono pur esse generali e di un ordine metafisico, e formano parte del soggetto della scienza stessa posteriore. Ma profondamente esaminando la cosa ritrovasi che, ad onta della loro apparenza e generale metafisica, non esprimono veramente la metafisica della detta scienza posteriore; ma soltanto una parte delle nozioni e dei requisiti della medesima. Perchè realmente fossero metafisiche anche per la scienza posteriore, farebbe d' uopo che racchiudessero un prospetto compendiato delle riflessioni *tutte* risultanti dallo studio *intero* del nuovo oggetto: ma tutto questo è impossibile a verificarsi, perchè tali nozioni prese ad imprestito dall' anteriore scienza non formano che un elemento *parziale* della scienza posteriore. Ad onta adunque dell' astratta generalità colla quale si presentano, non costituiscono veramente la metafisica della scienza che succede, ma solo un elemento di lei, quantunque sieno metafisiche rapporto alla scienza che precedette.

§. 42. *Secondo corollario. Il loro uso non è punto una sintesi; ma bensì un vero progresso.*

Il secondo corollario che ne deriva si è, che il magistero il quale si usa nella scienza susseguente, impiegando le dette nozioni generali attinte dalla scienza antecedente, non è punto *sintetico*, ma bensì di *progresso* e di aggiunta. Affinchè fosse sintetico converrebbe che le idee ed i principj generali, di cui si parla, si riversassero, dirò così, di nuovo sopra la provincia sola da cui furono compendiate e cui virtualmente esprimono; ma tostochè esse vengono impie-

gate sopra un *nuovo* e *diverso* soggetto, tostochè si accoppiano con altre nozioni ed idee per formare un nuovo argomento di ricerca e somministrare altri risultati, non si fa più uso di sintesi, ma soltanto di una composizione puramente razionale di progresso e nulla più.

§. 43. *Conseguenza generale.*

Da tutto ciò ne viene che si può da principio far uso di viste generali senza che sieno realmente metafisiche, e richieggano un metodo sintetico; il che avviene nel proporre semplicemente il soggetto o il tema di una scienza primitiva. In oltre nel *preparare il campo* di una scienza secondaria si può anche far uso di nozioni di un ordine metafisico, e che esprimano veramente la metafisica di una scienza logicamente *anteriore*, senza che esse costituiscano in realtà la metafisica della scienza posteriore, o sia ne esprimano in succinto il compendio razionale.

§. 44. *Delle prime viste generali delle scienze pratiche, e del diritto pubblico.*

Qualche cosa di più deve avvenire nelle scienze *pratiche*, perchè sono sempre *derivanti* dai *risultati* di fatto e di ordine dei rapporti reali delle cose tutte. Così le prime loro viste debbono sembrar metafisiche, perchè gli elementi loro sono d'un ordine veramente metafisico. Ciò non basta. In esse trattandosi di operare conviene avere il fine avanti come il disegno di una fabbrica, e subordinarvi i mezzi. Il fine apparisce come un *principio*, e non come risultato di una scoperta. Ecco quello che si verifica nel trattare del diritto, e specialmente del *pubblico*. I risultati proprj dell'*andrologia*, o sia della scienza dell'uomo in se, vengono presupposti. La cognizione poi delle relazioni fisico-morali v'entra come parte più vicina. Lo studio dell'ordine in mira d'un dato fine, e finalmente dei rapporti delle azioni degli umani poteri in relazione dell'ordine medesimo, co-

stituiscono tante scienze separate, dall'union sistematica delle quali risulta il corpo della scienza del diritto.

§. 45. *Dell' indole e merito logico delle nozioni sull' ordine morale e su gli enti morali, che precede il diritto speciale pubblico naturale.*

Con questi schiarimenti è agevol cosa il conoscere che, coll' esporre io i principj generali sull' ordine e sulla libertà, d' onde nascono tutte le nozioni degli enti morali, non ho mai preteso, nè pretendo di esporre veramente la *metafisica* del diritto naturale; ma solo una *parte* delle relazioni che ne compongono il tenore.

Egli è dunque manifesto che i trattati i più magistrali che abbiamo sul Diritto non contengono in realtà nè la di lui scienza propria e completa, nè la di lui metafisica; ma soltanto qualche di lui tratto staccato.

§. 46. *Le nozioni generali di assunto hanno luogo anche nelle grandi parti della dottrina del Jus pubblico.*

Le viste generali che servono come di argomento per trattare il pubblico Diritto non hanno solamente luogo al principio di tutto il trattato, ma in ogni sua parte. Rammentar ci dobbiamo che l' ordine universale morale pubblico è un complesso di molti ordini e sistemi subalterni (§.15). Ogni sistema parziale adunque ha le sue viste generali preparatorie e proprie della sfera delle cose ch' egli abbraccia. E però quello che fu detto in generale delle nozioni di assunto spettanti al tutto insieme, si verifica rigorosamente in ogni classe di quelle che appartengono alla scienza parziale.

ARTICOLO V.

Della maniera di trattare l' ultima parte del Diritto pubblico naturale.

Ma dall' unione di tutti i parziali sistemi risulta il sistema intero e *individuo* del Diritto pubblico. L' unione di queste parti dunque produrrà un terzo sistema di *rapporti di complesso*. E siccome la scienza del Diritto pubblico è una scienza *pratica*, in cui si simmetrizzano elementi attivi di una data maniera (§. 1 e 23), i quali sono le azioni libere degli esseri umani, così non solamente ne risulterà un terzo ordine di fatto reale di rapporti *speculativi*, ma eziandio un sistema *effettivo* di cagioni e di effetti, di azioni e reazioni, di beni e di mali, di vizj e di virtù. Da questo complesso nasce la *scienza unita*, sebbene ipotetica, del Diritto pubblico naturale, e la teoria degli effetti *composti* in quel senso reale, con cui le cose in natura esistono e si fanno.

§. 47. *Indole logica della scienza di complesso, che forma l' ultima parte del Diritto pubblico.*

Non è questa una *ricomposizione* logica, perchè non esprime propriamente il compendio delle riflessioni *particolari* di ogni singolar sistema; ma bensì una *terza scienza*, in cui si scopre la teoria dell' azione e reazione di ogni parte *scambievolmente* in senso paragonato e continuo. Egli è vero che in ogni sistema particolare si può e si deve sempre dar luogo a questa terza scienza; ma con tutto ciò essa non può riescire *pienamente*, che al fine di una certa sfera di *rapporti* delle materie proposte. Le grandi masse si radunano al fine del Diritto politico naturale e di quello delle genti: a questo deve poi succedere la scienza unita del *tutto insieme*, di cui parliamo qui.

Così, per esempio, parlando del Diritto *naturale poli-*

tico, e distinguendo prima l'ordine sociale puro dall'ordine sociale governativo, si potrà aver campo, alla fine dell'analisi del primo ordine, di studiare il sistema unito ed attivo dei rapporti reali e naturali, i quali formar devono le viste complete della prudenza *legislativa* naturale riguardante l'interno delle società. Dopo d'aver esposte le leggi dell'organizzazione e dell'amministrazione d'ogni ordine sociale nei loro rapporti generali al gran fine della più felice conservazione e del più rapido e completo perfezionamento, tanto in senso assoluto, anzi giusta il miglior ordine possibile (contemplato nei rapporti dello scopo di ogni parziale sistema, e dello scopo generale del tutto), quanto in senso relativo, cioè rispettivamente alle diverse circostanze irreformabili dall'arte umana risultanti da cause fisiche locali, e dai diversi periodi dello sviluppamento della perfettibilità · dopo di aver *diretta* l'azione delle parti giusta i diritti dell'uomo in società, rimane a vedere il *risultato attivo* di tutto il movimento della macchina, e gli effetti che in senso unito ne risultano.

Nella stessa guisa che nel corpo umano, dopo le leggi della miglior organizzazione e dell'azione dei cibi, dell'atmosfera, della ginnastica e delle passioni, rimane a scoprire ed apprezzare l'effetto generale di tutte queste cose, qual è un temperamento bene armonizzato, un corpo ben cresciuto, una sanità fiorente, da cui per una felice azione e reazione ne nascono altri effetti; così nella scienza dell'ordine sociale puro dopo gli oggetti sopra annoverati rimangono ancora gli *effetti speciali*, quali sono l'unificazione dell'interesse particolare col generale, i buoni costumi, gli usi giovevoli, le gentili maniere, e soprattutto l'opinion pubblica; e quindi l'amor della patria, della gloria, l'ubbidienza ragionevole, la fermezza intraprendente, e quello che appellasi spirito generale della nazione: il che tutto forma una parte del sistema della più felice conservazione e perfezione delle società umane.

Tutte le annoverate cose divengono come altrettanti elementi necessarj di una più raffinata scienza di Diritto pub-

blico, specialmente per quella parte di legislazione, la quale propriamente cade sul principio motore delle azioni umane, per dirigere le volontà col minimo possibile di male e di violenza, ed anzi col massimo d'utile, di buon volere e di libertà.

§. 48. *Doveri logici che ne risultano.*

Ciò stante ne nascono doveri logici *sociali* per questa parte di scienza della cosa pubblica. È troppo evidente che questi effetti complessi, per ciò stesso che sono complessi, sono *risultati* dell'azione *composta* delle diverse cagioni che li producono. Convien dunque prima di tutto *distinguere* i rapporti d'*influenza e di connessione*, che ogni parte dell'ordine ha su l'altra, e dedurne indi i risultati competenti sì particolari che generali. *Due* sono adunque le operazioni, le quali è d'uopo eseguire nel formare il sistema *unito* e armonico del buon Diritto naturale pubblico. La prima consiste nella discussione ragionata dei rapporti attivi e *reciproci* di questi diversi ordini. La seconda poi nella deduzione dei risultati composti di questi rapporti. Dalla collezione di tutti i risultati indi derivanti ne nasce la scienza dell'ordine sociale pubblico prodotta dalle considerazioni sistematiche antecedenti. Allora la scienza del Diritto si risolve in una scienza di fatto, e questa scienza di fatto esprime in *dettaglio* lo *scopo effettuato* dell'ordine medesimo. La giustizia, l'utilità, la facilità pratica e l'effetto di tutto il sistema vengono così confermati e presentati nel loro totale e distinto aspetto.

Fino a che voi non possedete questa scienza unita, dite che non sapete nulla di *praticabile* per la cosa pubblica. Niente, io lo ripeto, esiste o si fa in natura in senso astratto o diviso; ma tutto esiste e si fa in senso *concreto, unito, variato.* Seguono pertanto due canoni logici irrefragabili, ai quali sta essenzialmente raccomandata l'arte del vero, del giusto, del buono, e senza dei quali il destino delle

società verrà mai sempre trattato sul letto di Procuste. Questi canoni sono:

I. Alle cose pratiche del diritto pubblico le pure considerazioni *astratte* sono incompetenti, violente, ruinose. All'opposto quella dottrina di mezzi, la quale, incominciando dalle viste le più semplici e generali, e gradatamente discendendo alle particolari, si veste, e dirò quasi, si va successivamente impinguando di varietà, ritenendo sempre l'unità fino a che sia approssimata alla sfera dell'ordine concreto ed esistente delle cose, quella sola è competente, valutabile ed utile.

II. È una vera impertinenza, anzi un positivo guasto della cosa pubblica in qualunque ramo di pubblica amministrazione, il voler dare e praticar *regole* di governo derivate dai soli rapporti *singolari* di quel tal ordine, e senza computare ad un tempo stesso l'influenza e le limitazioni, che gli altri ordini coesistenti producono. Per lo contrario ogni regola debb'essere appoggiata al risultato che in ragion *composta* deriva dall'azione reale di tutti gli ordini cooperanti, indotti dallo stato necessario delle cose, in mira al maggior ben essere delle umane società.

§. 49. *Prospetto generale della divisione del Diritto pubblico.*

Tutto quello che ho detto non servirebbe che d'un barlume, quando non si aggiunga una cognizione più precisa delle grandi parti del Diritto pubblico. Dalla distinta cognizione della *partizione* della scienza dipende assaissimo la facoltà di trattarla a dovere. Questa partizione debb'essere dedotta dalla *natura* stessa del soggetto.

Ogni società è una *persona morale* risultante dall'aggregazione di più uomini aventi un *fine comune*, cui fa d'uopo di ottenere coll'*azione complessa* e comune delle forze dei suoi membri. La *natura* dunque, i rapporti, i doveri, i diritti dei corpi politici, in quanto si considerano inerenti all'unità personale ed individua del corpo sociale,

sono così proprj e distinti da quelli dei privati, come la natura e le azioni di ogni parte considerata per se stessa è distinta dall'azione di tutto il complesso operante in totalità per produrre un solo effetto. Il segnar delle ore di un oriuolo è un effetto risultante dall'azione complessa di tutta la macchina. Il movimento di ogni parte preso singolarmente, la figura, la proporzione, il moto singolare non possono somministrare nè l'idea, nè la forza appartenente a tutto il complesso. Le leggi della gravità di una colonna, presa singolarmente, non sono quelle di un complesso unito con archi, con architravi e con davanzali. Non confondiamo dunque i doveri del cittadino coi doveri *solidali* della società, o sia con quelli che appartengono alla personalità individua della società.

Questi sono così radicati nella personalità collettiva di *tutto* il corpo sociale, che sarebbe impossibile di trovarne l'origine, e di fondarne l'esistenza nella sola *somma* aritmetica, dirò così, dei particolari; ma egli è necessario ricavarli dall'unità complessa del corpo intero, o sia dai rapporti reali del tutto insieme del corpo sociale rivolto a conseguire colle forze comuni un fine comune.

Un esempio di questi diritti solidali lo abbiamo nel diritto di *punire* propriamente detto (1), nel dominio eminente, ed in alcuni altri detti di *maestà*, ec., i quali sarebbe impossibile di autenticare e di dimostrare senza considerare il complesso unito della individua personalità sociale. Ecco il fondamento ed il concetto dei *Diritti pubblici* propriamente tali.

Ma considerando la persona individuale della società noi possiamo riguardarla sotto *due relazioni*, e per conseguenza sorgono *due* parti massime della *scienza del Diritto pubblico.* La prima è quella della società tutta o dello stato verso il *cittadino*, e viceversa La seconda è quella di tutte

(1) Veggasi *Genesi del Diritto penale*, §. 348, 350, quarta edizione di questa tipografia.

le parti *unite* dello stato, o sia di tutta la *società verso di se medesima*.

Questa distinzione non è nè speculativa, nè astratta; ma è reale e d'una estrema importanza anche negli affari pratici.

Considerate per esempio il Diritto pubblico *economico*. Se voi contemplate solamente i doveri o diritti pubblici per conservare e proteggere la parità d'intelligenza e di libertà fra i cittadini nel possesso e nell'uso dei beni, e di concorrere direttamente in quelle provvidenze riguardanti la pubblica economia, le quali, o non sarebbe giusto, o non sarebbe possibile lo esigere da una parte più che dall'altra dello stato; egli è vero che voi mi parlate di un Diritto pubblico, ma di un Diritto pubblico ne' suoi rapporti al *cittadino*.

Per lo contrario quando mi parlate dei principj fondamentali, che giustificar possono le pubbliche *imposizioni*, o sia dei rapporti reali che ne possono determinare il diritto, la *quantità* in massa e l'equa *ripartizione* sulle differenti classi e individui di una civile società, voi mi parlate di un Diritto pubblico di stato, il quale presenta, dirò così, un aspetto quasi contrario all'antecedente, sebbene e l'uno e l'altro sieno mezzi diretti ad un solo fine.

Ecco pertanto un Diritto pubblico *economico* diretto da *due* relazioni distinte, il quale per conseguenza dovrà essere assoggettato a regole separate, cioè a risultati analoghi alla rispettiva indole dei rapporti reali, su i quali viene fondato. Così vi sarà, per modo di dire, un' Economia pubblica civica e un' Economia pubblica di stato. Molti altri esempj io potrei addurre; ma più chiaramente la cosa si vedrà leggendo il prospetto, o l'abbozzo di prospetto che fra poco esibirò.

La grande partizione dunque giustificata, e necessaria per ben trattare il Diritto pubblico speciale, consisterà nel dividerlo:

1.° In *Diritto pubblico civico*.

2.° In *Diritto pubblico* dello *stato*, cui chiameremo *Ragione di stato sociale*.

Questa divisione non altera nè l'unità del *fine*, il quale è in ultima analisi la massima felicità distribuita nel maggior numero, nè la identità del concetto complesso del corpo sociale; ma distingue soltanto le *relazioni* originanti due classi di diritti che unanimi cospirano allo stesso intento, e i quali hanno fra loro una vicendevolezza di nessi, di azioni e di reazioni, come i sistemi dei nervi, delle vene, delle arterie, delle ossa ec., nel corpo umano.

L'ordine, o, a dir meglio, lo spirito filosofico della maniera di trattare queste parti è sempre lo stesso, cioè quello che fu esposto di sopra, consistente nelle vedute graduate e concatenate di mezzi e di fini.

Da ciò ne viene che quella scienza, che chiamai complessa, è assolutamente distinta dalla scienza delle parti del Diritto pubblico *civico*, e dalla *ragione di stato* in particolare; in somma è qualche cosa di più ancora, che la ricomposizione del Diritto pubblico speciale. Questo non somministra che la vista *unita* del sistema delle parti del Diritto pubblico. Quella all'opposto presenta realmente un'altra *scienza*, o sia meglio, il complesso ridotto ad unità della scienza generale del Diritto pubblico. Il lettore finirà di veder chiaro queste cose dal seguente:

PROSPETTO
DELLA SCIENZA
DELLA COSA PUBBLICA.

Prima di tutto debb'essere esposta come parte *preliminare* la scienza dell'ordine morale, tanto in se stesso quanto ne' suoi effetti sull'umana libertà, tanto in relazione alla natura, quanto fra uomo e uomo in generale. La generazione degli enti morali, la loro primitiva orditura e forma in relazione al fine delle azioni umane: i fatti ed i rapporti generali che servono di base per preparare le nozioni pro-

prie del Diritto pubblico, e per legarlo colla scienza della natura: i primi anelli che unificano la scienza dell' utile e dell' arte pubblica col giusto: le cagioni della moralità pubblica e le spinte naturali del grand' ordine dell' universo, il tutto sempre atteggiato dalla suprema *necessità* ec., sono tutte cose, che debbono essere comprese ed esposte in questa prima parte. Con quali viste e maniera ciò debba esser fatto l' ho accennato di sopra.

Succede a questa la dottrina *propria* del Diritto pubblico: essa viene divisa in *generale* e *speciale.*

DIRITTO PUBBLICO GENERALE.

La ragione pubblica generale viene suddivisa in due parti.

Primo. *Scienza dell' ordine pubblico essenziale alla società.*

Secondo. *Scienza dell' ordine sociale governativo.*

I.

La *prima* versa sulla natura ed i rapporti necessarj del corpo sociale in mira al fine generale, che debbono avere le umane società; il che in sostanza riguarda l' ordine generale e teoretico sociale indipendentemente dalla considerazione di ogni governo. In questa parte adunque si tratta:

1.° Dell' *indole essenziale* di ogni corpo di società, facendo astrazione da qualsiasi grado d' incivilimento e genere di vita; il che abbraccia:

a. L' organizzazione essenziale delle di lei parti, e le relazioni scambievoli interne, che ne nascono:

b. I diritti e i doveri *generali pubblici* scambievoli, sì civili che di stato.

2.° Si tratta dei rapporti *generali* colle *altre società* nello stesso punto di vista il più semplice e generale, e senza entrare a specificare alcuno particolar Diritto; e così per esempio:

a. Del Diritto di eguaglianza e d'indipendenza reciproca delle nazioni, e delle conseguenze di fatto che ne derivano, come cose di puro ordine naturale:

b. Dei principj teoretici fondamentali ed immutabili per dirigere in generale le comunicazioni fra le nazioni medesime in conseguenza dei fatti necessarj antecedenti:

c. Dei principj di Diritto naturale per fissare il valore giuridico e giudicare della forza obbligatoria, delle regole e degli stabilimenti volontarj fra le nazioni in generale.

II.

Scienza dell'ordine pubblico sociale *governativo*, la quale ha due parti:

1.° La scienza dell'ordine *naturale di fatto costituente* le civili podestà; il che abbraccia

a. I rapporti, o sia i fatti che rendono *necessario* lo stabilimento dei governi in generale, e i *fondamenti di Diritto e di Dovere* della società relativamente a questo punto:

b. L'analisi della *natura* e dei rapporti dell'*atto* costituente il governo, e delle competenze generali ed essenziali che ne derivano.

2.° La scienza dell'ordine naturale delle *funzioni del governo* in generale in conseguenza del fine della sua creazione, e delle competenze assegnate; il che abbraccia

a. L'ordine dei doveri e dei diritti della pubblica podestà relativi alla conservazione della nazione a fine di mantenere l'ordine sociale:

b. L'ordine dei diritti e dei doveri pubblici *tutelari* per reprimere i disordini contro l'ordine sociale comune, in vista delle relazioni sì *interne* che *esterne*, l'azione delle quali è simultanea per determinare l'amministrazione di uno stato.

In questo punto di vista della scienza non si entra nella specificazione di alcun dettaglio speciale; ma si restringono le illazioni alla pura sfera dell'ipotesi assunta, cioè alla società civile, fatta astrazione dal genere di vita e dal grado d'incivilimento.

DIRITTO PUBBLICO SPECIALE.

Tutta la macchina, considerata fino a qui in una maniera unita e compatta, viene decomposta ed esaminata in una posizione singolare; il che costituisce appunto il Diritto pubblico *speciale*. Le sue parti sono:

Primo. L' *ordine pubblico della ragione civica.*

Secondo. L' *ordine pubblico della ragione di stato.*

Terzo. L' *ordine speciale del diritto delle genti.*

I.

L' ordine pubblico della *ragione civica* è relativo alla natura della società ed al genere di vita, che gli uomini conducono. Premesso il prospetto dei rapporti speciali delle società cacciatrici e pastorali, il Diritto pubblico viene ristretto alle società agricole e commerciali. Egli si divide nelle seguenti parti:

1.° Diritto pubblico *economico* nelle sue relazioni al *Cittadino*, detto altrimenti *Economia pubblica*, la quale però non viene qui contemplata, se non per l' ordine dei doveri e dei diritti della pubblica podestà riguardanti la sussistenza e l' uso delle cose godevoli in società. Questa determina e dirige fino ad un certo punto nelle società agricole e commerciali

a. Il *corso* delle *eredità*, o sia delle *proprietà* giusta i principj del rigoroso Diritto naturale pubblico, e le esigenze necessarie del corpo sociale fra le diverse generazioni:

b. L' *ordine* dei *possessi* e dei *contratti* in relazione alla cosa pubblica o comune:

c. L' *ordine* degli stabilimenti economico-politici per proteggere e agevolare la parità di *intelligenza* e di *libertà* dei cittadini nello scambievole *commercio* delle cose godevoli: e così, per esempio, lo stabilimento delle monete, dei pesi, delle misure, dei bolli per la qualità autentica

delle merci, le notificazioni dei patrimonj, i regolamenti per i falliti, i tribunali di commercio, ec.:

d. L'ordine degli stabilimenti pubblici per agevolare tutte le vie a diminuir le fatiche, i pericoli e le spese comuni e generali per il commercio e le arti in tutti quei casi, in cui dalla forza dei singolari non sarebbe nè giusto, nè possibile esigere siffatti stabilimenti.

2.° Diritto pubblico *perfezionante*, o sia meglio, riguardante la moralità sociale del Cittadino, il che dopo l'organizzazione degl'interessi esige l'*educazione pubblica*, la quale abbraccia:

a. La *esoterica*, o sia la popolare universale istruzione nei rapporti suoi a mantenere, o introdurre le cognizioni necessarie per effettuare la pratica della giustizia comune fra gli uomini, e la cauzione per l'integrità dei diritti sì pubblici che privati. Le istituzioni *religiose* sono comprese in questa sfera:

b. L'*acroatica*, o sia le istituzioni riservate a *que' pochi*, i quali più specialmente debbono consecrare i loro lumi e i loro servigj a vantaggio della cosa pubblica:

c. La *tecnica*, che riguarda l'istruzione delle arti tutte morali e politiche, delle quali l'autorità pubblica deve prendere una cura più speciale.

3.° Diritto pubblico *tutelare* del Cittadino, il che comprende:

a. La *polizia medica*, o sia l'ordine di dovere e di diritto della pubblica autorità in tutti gli oggetti di *sanità* che possono essere di competenza pubblica.

b. La *polizia* per i *casi fortuiti*, o sia l'ordine di dovere e di diritto pubblico per difendere i cittadini contro i disastri, e far riparare i danni, come per esempio, incendj, inondazioni, ruine, ec.:

c. La *polizia* contro le *trasgressioni* e i delitti, o sia l'ordine della *vigilanza*, della *correzione* e delle pene, per prevenire i misfatti che potrebbero attentare alla sicurezza delle persone, ed ai diritti del cittadino e dello stato.

A questi tre ordini, cioè quello della *sussistenza*, dell'*istruzione* e della *sicurezza civica* si possono ridurre le classi principali dei diritti *pubblici* riguardanti il cittadino, o sia le parti massime del *Diritto pubblico civico*.

II.

L' ordine pubblico della *ragion di stato* riguarda propriamente il complesso delle leggi fondate su i rapporti reali delle cose per armonizzare e conservare le parti diverse dello *stato* prese in *complesso*, in relazione al fine unico e comune della formazione e conservazione dei corpi politici contemplati nella loro individua *unità*. La scienza di quest' ordine si può dividere in ragione di stato:

1°. *Organizzatrice dello Stato*, la quale tratta dello stabilimento e delle competenze dei diversi corpi pubblici e delle classi diverse delle società; e così per esempio:

a. Dell' organizzazione e dell' ordine pubblico delle società tanto in relazione alle funzioni sociali, quanto in relazione ad un determinato luogo occupato da un corpo politico, per cui nascono le idee di territorio, di sovranità territoriale, di domicilio, di patria locale, di abitazione, di naturalizzazione, di forensità, ec.

b. Dell'organizzazione, distribuzione, competenze e connessioni delle *magistrature* politiche, militari, civili in relazione alla natura dello stato ed all' azione complessa, che debbono avere, per ottenere l'intento della cosa pubblica (1):

c. Delle *attribuzioni* politiche alle diverse *classi* dei proprietarj, dei trafficanti, degli artigiani, e della rispettiva preponderanza che ad ognuna regolarmente conviene attribuire in vista sì dei rapporti essenziali della cosa pubblica, che della necessaria posizione permanente dello Stato.

(1) Fra queste merita una speciale e precipua considerazione l'organizzazione e le attribuzioni delle *municipalità*, l'importanza e le relazioni delle quali non sono state fino al dì d'oggi nè conosciute, nè comprese a dovere.

2.° *Conservatrice dell' organizzazione dello Stato.* In questa si considera la conservazione *diretta*, cioè quella che deriva dall' unione e dall' ordine delle parti costituenti, in quanto risulta dal complesso e dall' azione simultanea dei membri. Essa corrisponde alla conservazione dell' individuo fatta col cibo e col regime salutare. La ragion di stato relativa alle *offese* vien compresa nell' ordine *tutelare* propriamente detto. Alla ragion di stato conservatrice appartiene

a. L' ordine politico ed economico della riproduzione della specie, quello dei *matrimonj* e della podestà domestica giusta i rapporti politici del fine della cosa pubblica :

b. L' ordine della *distribuzion* della popolazione, e la corrispondenza di lei sopra un dato territorio, nel che si comprende l' ordine delle colonie:

c. L'ordine riguardante le *emigrazioni* dei cittadini e la separazione di una parte della società in casi autorizzati dal pubblico diritto :

d. L' ordine di attemperare i sacrifizj necessarj d' una classe di uno stato in conflitto con un' altra, in guisa che ne risulti sempre il massimo di bene, e il minimo di male per la cosa pubblica e pei privati.

3.° *Economica dello Stato*, la quale riguarda propriamente il dominio *eminente* della società e l' amministrazione dei *beni pubblici* giusta il fine della salute e del miglior *essere del tutto.* Questa abbraccia

a. L' ordine necessario di ragione dell' occupazione, del possesso e dell' amministrazione dei *Demanj* :

b. L' ordine di ragione per autorizzare tanto in genere, quanto in ispecie e quantità le pubbliche *imposizioni*, i principj della ripartizione sopra le classi e sopra gl' individui dello stato, la loro percezione, quello d' imporre e di risarcire i sagrifizj o i danni dei privati per le cose di stato, come a cagion d' esempio, quelli che soffrono per rappresaglie, per una speciale posizione o pericolo locale :

c. La regola dell' *amministrazione* delle pubbliche entrate, l' esercizio del diritto inalienabile della nazione di vegliare su la versione loro, e tutti i mezzi che ne derivano.

4.° *Morale dello stato*, la quale propriamente riguarda la *moralità politica* di una società presa in complesso. Per *moralità* s'intende la *capacità di conformare*, mercè l'intelligenza, o sia mediante la cognizione delle cose, le proprie azioni all'ordine. La moralità pubblica *civica* propriamente riguarda l'ordine delle cognizioni *pubbliche scambievoli* interessanti i *cittadini* in società. La moralità pubblica *dello stato* versa poi su le cognizioni e su i motivi di quelle azioni, che appartengono al ben essere della *personalità intera* della società, o sia dello stato. Questa abbraccia

a. La teoria delle leggi naturali dell'*opinion pubblica patriottica*, e delle conseguenze che ne derivano:

b. Quella delle *virtù* dello stato, come per esempio, *dell' onore, dell' amor della patria*, ec.

c. Quella dell'influenza delle opinioni e delle *passioni naturali*, o fattizie degli uomini nelle diverse età, e nei diversi gradi d'incivilimento, e giusta le circostanze diverse, in quanto giovare, o nuocer possono al bene *dello stato*:

d. E dopo tutto questo la teoria dei *mezzi* per far servire tutte le annoverate molle alla prosperità dello stato giusta i rapporti *necessarj* del fine unico dei corpi politici.

5.° La *tutelare dello stato*, la quale riguarda la difesa sì interna che esterna dello stato; e però abbraccia

a. Il sistema dei principj e dei mezzi, onde difendere la *libertà* pubblica dello stato contro l'*usurpazione* di qualunque genere, e di qualunque persona, classe, corpo, o autorità dell'interno dello stato:

b. Il sistema dei principj e dei mezzi per difendere il corpo dello stato, la sua costituzione, indipendenza e diritti contro gli attentati, o la violenza, derivanti dall' esterno.

6.° La *riformatrice* o *innovatrice* delle cose *pubbliche dello stato*, la quale, come si vede, è generale, e può riguardare tutti i rami antecedenti. Essa però ha le sue norme ed i suoi principj certi, derivanti dall'ordine necessario delle cose, e si appoggia

a. Su la teoria delle innovazioni necessarie, che il tempo

apporta nello *sviluppamento morale e politico* delle generazioni umane:

b. Su le mutazioni delle relazioni *esterne* indotte dalle vicende d'ingrandimento o di decadenza, di aumento o di decremento delle forze artificiali degli stati esteri, coi quali la nazione trovar si deggia in relazione.

Dopo la discussione, e l'analisi di tutti gli oggetti di questo prospetto, sorge la metafisica del *Diritto politico interno*, che forma la *prima parte della dottrina propria* del Diritto pubblico.

Quantunque in parte abbiamo in sostanza assorbito anche gli oggetti spettanti al *Diritto delle genti*, in quanto direttamente affettano il ben essere di una nazione indipendente; tuttavia sarà convenevole il vedere il prospetto unito di questa scienza tanto in generale quanto in particolare (il che è quello che a noi nella situazion nostra importa) fra le nazioni agricole e commerciali.

Due generali osservazioni io premetto, le quali nello stato presente della scienza del pubblico diritto credo necessarie per trattare il diritto delle genti a dovere. Tutti quei Pubblicisti, i quali non pensarono, che ogni classe possibile di diritti e di doveri altro essere non può, se non un *risultato* necessario dei rapporti reali delle cose, e che per conseguenza ogni diritto e dovere conviene trarlo dalla natura delle relazioni proprie di ogni sfera, e non mai fare delle pretese applicazioni, le quali a rigor di termine sono prive di senso, si son fatto lecito per una mal intesa filantropia di trasportare senza distinzione alle relazioni esterne i doveri ed i diritti, che non si possono verificare che nell'interno della società. Ma cangiando relazioni o sia il fondamento reale dei rapporti, le applicazioni e le illazioni divengono necessariamente incompetenti, e ad altro non servono, che a somministrare pretesto d'indebite querele fra le nazioni.

L'altra osservazione poi si è, che conviene ben distinguere le *disposizioni* che si possono prendere nell'*interno* di uno stato in vista delle relazioni *estere* (come per esempio, l'introdurre e far fiorire le arti e le scienze per pareg-

giare le forze di una nazione con un'altra), *dal Diritto delle genti* propriamente tale. Non ogni azione o regola, la quale vien determinata dal motivo delle relazioni *estere*, o sia di una nazione con un' altra, si può riferire al *Diritto delle genti* propriamente tale; ma solamente riferir vi si possono quelle cose ed azioni di una società e de' suoi membri, le quali affettano direttamente l'entità stessa delle *comunicazioni reali e di fatto* fra nazione e nazione. In forza di quella indipendenza, che è propria di ogni nazione, ognuna è padrona, in vista di non riportar danno o di migliorar la sua sorte senza ledere l'altrui indipendenza, di fare entro il proprio seno quello che stima meglio, benchè abbia in mira di non essere d'inferior condizione d'una nazione estera, o qualch' altro simile motivo.

DELLA SCIENZA DEL DIRITTO DELLE GENTI.

Ritenute queste osservazioni, ecco il prospetto unito delle principali materie della scienza del *Diritto delle genti*. Questa si può dividere in due parti, cioè:

Primo. *Diritto delle genti generale*.

Secondo. *Diritto delle genti speciale alle società agricole e commerciali*.

I.

Il Diritto delle genti *generale* si può ristringere ai seguenti principali capi, cioè:

1.° Dell' ordine morale di natura in conseguenza degli *attributi naturali* delle nazioni, fatta astrazione dal loro genere di vita, e contemplati in una guisa comparativa:

2.° Dell' ordine morale di natura riguardante le *convenzioni* fra le nazioni medesime in generale:

3.° Dell' ordine morale di natura riguardante le *comunicazioni* pacifiche *indipendentemente* da ogni *convenzione* in forza di sole *viste generali*:

4.° Dell' ordine morale di natura concernente lo *stato*,

e l'*esercizio della guerra* fra le nazioni, fatta astrazione dal genere di vita e dagli stabilimenti di qualsiasi genere, e in forza di sole viste generali.

Questa parte generale viene assorbita nel trattato del diritto pubblico *generale*. La natura del metodo da me proposto esige di riguardare successivamente lo stesso oggetto da diversi punti più o meno rimoti di prospettiva; ma di esaminarlo sempre intero a somiglianza di una città, o di un giardino che si vegga dall'alto d'una montagna e poi via via da una situazione meno rimota, avvertendo sempre di non dimenticar mai d'abbracciare, e di por mente a *tutto intero* il prospetto che presenta, e di separare sempre il complesso intero dai risultati.

II.

Il Diritto delle genti *speciale* alle nazioni agricole, o sia alle potenze territoriali. Questo si può dividere nei seguenti trattati:

1.° Dei principj e delle leggi di Diritto fra le nazioni suddette riguardanti i rapporti che cadono sullo *stato*, o sia sulla *esistenza politica* d'una nazione. Questo abbraccia, per esempio, le leggi di ordine riguardanti

a. I rapporti di quella che chiamasi *protezione*, e quella che nel diritto germanico denominasi *avvocazia* di uno stato sopra di un altro:

b. I rapporti d'una nazione verso di un'altra nel caso di *turbolenze interne*:

c. I rapporti d'una nazione, che si *assoggetta a tributo*, o fa una *dedizione* condizionata.

2.° Dei principj e delle leggi di diritto fra le nazioni suddette riguardanti i rapporti *territoriali*; il che abbraccia una moltitudine di oggetti che possono interessare le comunicazioni fra le nazioni, non solamente nel suolo da loro occupato in un dato luogo dominante; ma quegli eziandio che appellansi stabilimenti coloniali e commerciali; e però abbraccia, per esempio,

a L'ordine, il titolo ed i rapporti dei *possessi territoriali* nella estensione suddetta sì per il pubblico che per i privati:

b. La materia tutta dei confini sì di terra che di acqua, e quindi dei fiumi, dei littorali marittimi; e perciò di tutte le alluvioni, delle altre mutazioni che ne derivano, dei diritti di presa, di transito, di ricovero, di avvicinamento, ec.

3. Dei principj e delle leggi di ordine riguardanti i rapporti *economici*; il che comprende

a. I principj e le regole di *reciprocazione* fra due nazioni in materia di successioni, di abilitazioni, di possessi e di altri atti civili riguardanti il *dominio delle cose* a pro dei rispettivi membri delle nazioni:

b. I rapporti *commerciali* propriamente detti sì di terra che di mare, tanto *necessarj* quanto *volontarj*, e tutte le connessioni che traggon seco.

4. Dei principj e delle regole di ordine riguardanti la *dignità* o l'*estimazione* fra le nazioni; il che abbraccia

a. Tutti i principj di dovere e di diritto del rispetto reale che debbonsi le nazioni scambievolmente in generale:

b. Tutte le massime generali relative alle significazioni di rispetto ai capi, ed agl' inviati delle nazioni, e dei titoli di onore; e la materia delle preminenze e del *ceremoniale* in generale, senza entrare però in quello che è di pura istituzione positiva, il che appartiene al pubblico positivo diritto.

5.° Dei principj e delle regole di ordine riguardanti le *comunicazioni ministeriali* ed *ufficiali* tra le nazioni; il che comprende

a. Tutte le prove ed il valore della *legittimazione* delle persone pubbliche, le quali da una s'inviano ad un'altra nazione, incominciando dagli ambasciatori e discendendo fino ai corrieri di stato:

b. Tutta la materia dei rapporti personali e reali dell'*immunità*, della *condotta* e del rispettivo trattamento d'ogni specie d'inviati ministeriali sì ordinarj che straordinarj.

6.° Dei principj e delle leggi di diritto fra le nazioni riguardanti i *rapporti di tutela esterna.* Questa materia si può estendere a tutti gli oggetti possibili interessanti le comunicazioni sì necessarie che volontarie fra le nazioni. Ciò nulla meno questi rapporti si possono ridurre a tre classi principali, cioè

Prima classe. De' rapporti di tutela, e dei diritti e doveri *compatibili collo stato di pace* fra le nazioni suddette.

Seconda classe. Dei rapporti di tutela per *interrompere* lo stato di pace e far la guerra; e del modo di esercitarla fra le nazioni suddette.

Terza classe. Dei rapporti di tutela per *finire* la guerra e ristabilire la pace fra le dette nazioni.

Alla *prima classe* appartengono tutti i principj di ordine

a. In materia di sanità fra le nazioni, come a cagion d'esempio, per i morbi epidemici sia fra gli uomini, sia fra le bestie, o sia le *epizootie;* e le corrispondenze reciproche sopra quest'oggetto:

b. In materia di *tranquillità interna* degli stati rispettivi, come ad esempio, per i vagabondi, per i mali intenzionati, per i fuggitivi degli altri stati, e le reciprocazioni per la consegna dei delinquenti:

c. In materia di *debiti reali*, *danni dati*, *o di offese* di qualunque genere sofferte, e quindi le proteste, le negoziazioni e le mediazioni amichevoli, i compromessi, i sequestri per ottenere un risarcimento, per evitare un danno imminente, o per definire senza guerra qualunque controversia appartenente alla conservazione o reintegrazione di qualsiasi diritto:

d. Tutti i doveri di soccorso, di mediazione, e tutti gli atti riguardanti l'*indennità* d'una nazione *alleata* o *protetta* da un'altra o per formale trattato, o per ufficio dovuto autorizzato anche per semplice diritto naturale verso di un popolo amico. Qui cadono le teorie delle alleanze a tempo, delle confederazioni permanenti, dell'ingrandimento per successioni.

Alla *seconda classe* appartengono tutti i principj e le

regole di ordine spettanti alle cose della guerra esterna fra le nazioni agricole e commerciali, e si tratta

a. Delle *cagioni* legittime, dello *scopo*, delle *appartenenze*, dell'*estensione* del diritto di far la guerra fra le dette nazioni. Nelle cagioni si comprende tanto la causa propria, quanto quella degli alleati, e di chi può con diritto essere da noi soccorso:

b. Dei rapporti che in istato di guerra nascono tanto collo *stato nemico* e coi particolari di quello, quanto coi *socj rispettivi* pure in istato di guerra:

c. Dei rapporti colle *nazioni neutrali* in tempo di guerra:

d. Dei rapporti di ordine riguardanti la *maniera* di far la guerra:

e. Dei rapporti di ordine riguardanti le *convenzioni* fatte per la guerra, o durante la guerra fra i popoli belligeranti:

f. Dei rapporti di ordine circa gli *effetti* prodotti dalla guerra.

Alla *terza classe* spettano tutti i principj e le regole di ordine riguardanti l'apertura, la discussione, la conchiusione e l'esecuzione dei trattati *di pace*; e però abbraccia

a. I principj di ordine riguardante i *titoli*, la *competenza* e le *facoltà* delle persone che possono chiedere o interporsi per la pace:

b. L'ordine di ragione per trattar la pace *fra più socj di guerra.*

c. L'ordine di ragione riguardante la *maniera* di trattar la pace:

d. La *conchiusione* delle *ratifiche*, e della *pubblicazione* della pace:

e. La *esecuzione* delle condizioni conchiuse nei trattati di pace:

f. I principj di ragione ed i canoni per giudicare del valore, e per *interpretare* i trattati di pace, ed altri trattati pubblici in generale.

Questo è in succinto il prospetto dei *principali* oggetti

compresi nel *Diritto pubblico* naturale, giusta l'ampiezza della definizione addotta (§. 4). Io debbo di nuovo rammentare, che siccome i rapporti tanto dell'ordine *teoretico*, quanto dell'ordine *pratico* concorrono a rendere necessarj certi atti, certe omissioni e certe cautele sì nell'interno che nell'esterno delle società; così dimenticar non conviene di contemplare e di valutare tutti questi rapporti per dirigere la condotta pubblica degli stati.

Ciò mi conduce ad un'altra riflessione riguardante la maniera generale di esporre tutta la scienza del diritto pubblico naturale. Per trattare convenientemente tutti gli oggetti proposti è d'uopo osservare, che nell'ordine dell'invenzione, se ogni diritto e dovere, che risulta dalle diverse relazioni enunciate, si volesse esporre giusta il suo *titolo speciale*, cioè giusta la *materia*, o l'*oggetto*, a cui si riferisce, si avrebbe una compilazione, non mai un sistema. Tale è non pertanto l'uso comune di tutti i trattati. L'incongruenza, e gl'inconvenienti di questo metodo si sentono ad ogni momento, non tanto perchè il corpo della scienza manca di quella unità sistematica, da cui solo a buon diritto ripeter può il titolo di scienza, quanto perchè ogni argomento trattato a quel modo rassomiglia ad un frammento, a cui mancar deve per necessità quella dimostrazione, la quale risulta unicamente dal principio segreto soppresso che anima e lega tutte le parti della scienza.

In vece si doveva considerare che quello, il quale forma la giustizia e la bontà di una regola, o di una legge qualunque, consiste veramente nella giustizia e bontà dello scopo a cui tende, e nella sua convenienza necessaria collo scopo medesimo. Egli è pur certo, che un sistema di ordine tragge la sua verità ed utilità dalla *convenienza* dei mezzi col fine. Ma l'Ordine in astratto in atto pratico non può esistere: può esistere soltanto quella serie concreta di cose, e quella tale loro maniera di essere, da cui risulta poi l'unità sistematica dell'ordine medesimo. Convien dunque render reale questa nozione, cioè tradurla nel suo vero significato. Traducendola si risolve ad esprimere, che tutti i diritti e i

doveri particolari in tanto riescono tali, in quanto sono mezzi a conseguire uno scopo inteso. Da questa semplicissima e notoria osservazione si avrebbe dedotto, che il *titolo dimostrativo* loro deve adunque essere desunto non dalla specie dell' oggetto, sul quale essi versano, o statuiscono; ma bensì dalla loro *convenienza* ed *efficacia* ad ottenere lo scopo legittimo, a cui sono rivolti.

Fissato questo punto ne veniva che la distribuzione e la connessione delle ricerche non doveva più esser fatta secondo le materie su le quali statuisce la legge; ma bensì giusta l'ordine della generazione logica dei diritti e dei doveri, e giusta i gradi di prossimità o lontananza nelle funzioni loro di mezzi subordinati ad un determinato intento.

Allora solamente e veramente sorge la verità, la connessione e la certezza; allora ogni legge, o diritto, o dovere viene compreso nella sua debita forza ed estensione, mentre si vede ch'egli non è fondato su i rapporti angusti dell'oggetto materiale; ma deriva, e viene avvalorato dalla catena dell' ordine sistematico, e collocato nel suo ordine conveniente.

Dall'altra parte con questa economia si ottiene il massimo di lumi col minimo possibile di studio; il massimo di direzione col minimo possibile di leggi. La veduta sistematica dei motivi giustificanti racchiude virtualmente tutte le disposizioni acconce all'uopo, e supplisce ancora per que' casi che non furono espressamente enunciati; altro non mancando a far ciò che tirare un corollario ed applicarlo ai bisogni pratici. Sarà sempre una stravaganza il voler far uso dello spirito della legge naturale là dove il suo spirito si nasconde; e sempre si nasconde quando nel trattare le cose non si osservi la generazione logica suddetta.

Venendo ora al proposito dei diversi rapporti pubblici sopra distinti, dico che i risultati, i quali possono riguardarli (cioè i diritti, i doveri e le leggi che spettano a questo tal ordine di rapporti) debbono essere dedotti ed espressi a tenore che le osservazioni, le quali si andranno di mano

in mano facendo nelle graduate prospettive su i mezzi di conservare e di perfezionare le società, ne somministreranno l' occasione. Ciò fatto, tali risultati si potranno classificare e radunare a norma del titolo e dell' indole loro, cioè o giusta le cose, o giusta le persone a cui variamente si riferiscono, o finalmente giusta la *maniera* medesima colla quale vi si riferiscono.

§. 50. *Dell' arte sociale sottomessa a principj certi.*

Premesso tutto questo, non sarà difficile il passare alle regole, che formar debbono l'*arte sociale* naturale in qualunque aspetto, e per qualsiasi ramo d' affari. Il miglior codice di ragione si trova, per dir così, già preparato nella teoria: le *regole direttrici* risultano dalle competenti premesse, e nel luogo loro proprio. Il genio legislativo ha sotto lo sguardo tutto il modello della giustizia e dell' utilità canonizzato dall' oracolo imperioso della natura, e proclamato dall' evidenza della ragione. Ei vede come il bene e il giusto possano praticamente esistere; come i governi si debbano ordinare e succedere; come gli uomini si possano condurre e migliorare senza tentare inutilmente, e con danno, d' infrangere la catena delle cose. Egli si rallegra di non aver più arbitrj per avventurare con viste imperfette e staccate il ben essere e i diritti degli uomini. E se nei tempi andati si credeva lecito di proporre qualche provvidenza come utile o vantaggiosa, ora si vede in obbligo di comandarla come giusta e *doverosa*. Ecco gli effetti immediati che risultano dalla buona maniera di trattare il diritto pubblico.

§. 51. *Distanza fra il Diritto pubblico e la Legislazione.*

Avvi però ancora una grande *distanza* fra la Legislazione ed il diritto pubblico. Questo somministra materiali ed un modello; quella li pone in opera giusta il modello medesimo. Ma il porre in opera questi materiali esige una

moltitudine di più speciali e subalterni mezzi non contemplati nel diritto pubblico, i quali formano la *perizia legislativa*, nutrice unica delle buone ed opportune leggi umane. In qualunque arte che cada anche sotto i sensi, comunque spiegata coi più minuti precetti, rimane sempre una certa *distanza* fra la pratica teoretica, e la pratica concreta ed effettiva. Nell'arte della pubblica felicità e giustizia tocca al legislatore il riempire questo intervallo con un altro ordine specialissimo e pratico di cose, le quali l'espositore del diritto pubblico non potrebbe mai additare senza eccedere le competenze della scienza esposta anche nella maniera la più estesa.

L'indole di questo scritto, e la natura dei dati, di cui qui possiamo far uso, non mi permette che questi cenni generali. L'esposizione effettiva del piano mi darà campo di schiarire e specificare vie più questo soggetto.

ARTICOLO VI.

Motivi per i quali si è qui ragionato più del metodo, che del soggetto del Diritto pubblico.

Ciò basti su la *maniera* in generale di trattare la scienza del pubblico Diritto. Io non credo di essere censurato, se intorno a questo argomento mi son trattenuto assai più, che su l'accennare le *materie*, che formano il soggetto della dottrina.

§. 52. *Primo motivo.*

Chiunque comprende che cosa importi un complesso di nozioni *direttrici*, scorge di leggieri ch'io mancherei al dovere dettatomi dalle competenze proprie di un prospetto ragionato di tali nozioni, se trascurassi di additare più *specialmente* il metodo il più acconcio, come cosa che è di spettanza speciale di simili prospetti. Loro ufficio si è di esporre i temi delle ricerche, e come debbono essere ordi-

nati, e il *perchè* debbono essere ordinati piuttosto d'una maniera che di un'altra; per lo contrario è dovere dello scrittore, che espone le dottrine, di *eseguire* l'opera a dirittura, e di far vedere col fatto il metodo che doveva essere osservato. Ciò posto, siccome le materie su le quali versar deve la dottrina dovranno essere svolte e dimostrate nell'eseguire il trattato progettato; così in un prospetto di nozioni direttrici basta annunziarne il tema, e l'ordine successivo. Per lo contrario siccome la maniera di trattarle dovrà essere *eseguita* senza dimostrare il *perchè* ciò si eseguisca in una guisa più che in un'altra; e siccome dalla buona o cattiva maniera dipende il buono o cattivo esito della scienza medesima, e il frutto che deve recare; così è indispensabile di dimostrare questo *perchè* nel piano ragionato delle *nozioni direttrici*, le quali senza ciò non sarebbero nè punto nè poco direttrici.

§. 53. *Secondo motivo.*

Nel caso presente si tratta d'una incombenza ancor più stringente. Dipende dalla esatta, e bastantemente estesa trattazione di questa parte il compiere con buon successo il divisamento di sottomettere tutta la Politica ai principj rigorosi di Diritto. Per mezzo solo di lei si ordisce quell'indissolubile complesso di fatti primordiali atti a formare la unione proposta. Essi espongono sott'occhio il fondo insieme unito e variato della natura, sul quale possono operare tutte quelle legislazioni, che si propongono di trattare la felicità pubblica non colle speculazioni incomplete, ma con quelle della convenienza pratica, non di fare gli uomini per i governi, ma bensì i governi per gli uomini.

§. 54. *Terzo motivo.*

È d'uopo finalmente di rammentare, che tutte le scienze si danno mano scambievolmente; e niuna forse ve n'ha in cui maggiore debba sentirsene l'alleanza, quanto in quella

del Diritto, e dell' utilità sociale. Tornerebbe quindi a massima imperfezione il trattare le cose in modo che non si scorgessero, almeno all' ingrosso, i confini delle provincie finitime; ed anzi, dicasi di più, la *scienza* mancando di questi nessi, e di questa *coerenza* di confini ad ogni intorno dello spazio suo, mancherebbe del suo vero potere dimostrativo. Dire, che le scienze si danno mano scambievolmente, egli è dire lo stesso, che tutte le *verità* sono scambievolmente *connesse*. Ma ciò significa, che molte traggono la loro forza da altre, e che finalmente il sistema intero riposa su certe basi primitive, cui non è possibile oltrepassare, e su le quali lo spirito si deve finalmente acquietare.

Egli è dunque mestieri di estendere la trattazione in guisa che gli estremi, cui percorrete, vengano raccomandati ad altri estremi finitimi delle scienze a voi note. Conoscendone voi i rapporti di connessione, ed i confini che ne risultano, non vi rimane più dubbio su la solidità dei vincoli, che legano il corpo intero della scienza da voi trattata colle altre. Allora altro a voi non rimane, che il percorrere il campo interno della scienza medesima; e la serie delle verità che scoprite costituenti il sistema di quella tale scienza, va in ultimo a far parte col gran sistema universale dello scibile.

ARTICOLO VII.

Dello Stile.

§. 55. *Oggetto di questo articolo.*

Nulla che appartenga a precetti comuni rettorici riguardanti lo stile filosofico in generale io dirò in questo articolo; ma solamente prenderò di mira una condizione di lui, la quale è rigorosamente logica, perchè contribuisce assaissimo a far conoscere esattamente la verità.

§. 56. *Ogni scienza, ed ogni parte della stessa può richiedere uno stile diverso.*

Come ogni scienza ha la sua logica particolare determinata dalla natura delle verità di fatto o di riflessione, che si ricercano; dall' indole dei materiali più o meno semplici, più o meno vicini alla storia, che s' impiegano; dalla situazione più o meno legata, più o meno subordinata alle altre scienze anteriori o concomitanti del soggetto, che si tratta. così pure ogni scienza ha il suo *stile proprio*, che viene determinato dalla diversa maniera di vedere le cose, le quali colle parole si vogliono manifestare.

Dicasi di più. *In ogni parte* di una stessa scienza può accadere, che sia talmente necessario di usare uno stile diverso da quello di cui si è fatto uso nelle altre parti, che volendo altrimenti adoperare, si violino le competenze logiche del discorso, e si producano errori e confusioni. Io non parlo della proprietà dei vocaboli, della aggiustatezza delle frasi, dell' ordine della sintassi, della distribuzione dei concetti, della deduzione de' ragionamenti, atteso che tutte queste condizioni debbonsi adempiere in ogni parte ed in ogni corpo delle scienze. Io parlo delle forme, delle tinte e dell' aggrupparsi, dirò così, delle idee, le quali cose, poste anche tutte le annoverate condizioni, debbono nelle diverse parti del medesimo trattato talvolta fra di loro variare così, che l' aspetto più vistoso dello stile comparisca come lavoro di penne differenti. Io mi spiego.

§. 57. *Maniere più o meno astratte e compatte di stile adattate alle diverse prospettive dello stesso soggetto.*

Sopra abbiamo veduto le diverse prospettive più o meno generali, colle quali debb' essere esposta la scienza dei fatti naturali ad uso del Diritto pubblico (§. 19—25). Ora mi si risponda: l' espressione esterna deve o no corrispondere al concetto attuale della mente? Se vi deve corrispondere,

dunque lo stile dovrà da prima essere astratto, generale, compatto, rimoto dalla comune e più sensibile maniera di comprendere le cose; e per conseguenza dovrà a molti riuscire oscuro, difficile, straordinario, anche ad onta che le leggi tutte dell' arte dello scrivere sieno perfettamente osservate.

Comunque bene illuminata possa essere la faccia di un giardino, essa in una grande distanza sembrerà sempre confusa allo spettatore il meglio situato e il meglio istrutto da un compagno, già prima informato, che a lui le diverse parti ne addita. Appressatelo; ei vedrà più chiaro, vedrà senza difficoltà, e vedrà anche da se stesso. Lo scrittore della scienza del Diritto pubblico è uno storico, che a mano a mano rende conto di quello ch' egli vede, e di quello che veder debbono gli altri collocati com' egli a diverse distanze dal suo soggetto. Ei non può prescindere dal rimirare successivamente le cose giusta le distanze indicate, perchè i bisogni della mente umana, e l' indole del suo soggetto a lui impongono tale dovere (§. 30—46).

Or mi si dica: a cinquecento passi, per esempio, l' aspetto degli alberi diversi del giardino figurato, può egli essere così chiaro come a cinquanta? E quello di cinquanta può esser egli così distinto e particolarizzato come quello veduto a cinque? Ora lo spettatore deve raccontar fedelmente quello ch' ei vede ad ogni distanza, e come il vegga. Egli importa che non accresca, o diminuisca l' aspetto dell' impressione, perchè altrimenti smentirebbe le leggi dell' ottica, e si dedurrebbero da' suoi fatti conseguenze erronee.

E qui parlando dello stile, è chiaro che radunando le diverse descrizioni, cui fa a varie distanze della medesima cosa, si troverà nella prima un prospetto generale e ristretto, in cui tutti gli alberi del giardino saranno, dirò così, affollati in grandi masse, senza che intervenga l' idea delle loro differenze e particolarità, talmente che nella fantasia di chi ascolta non sveglierassi che una rapida, ristretta e generale immagine dell' aspetto del giardino. Quindi lo

stile dovrà apparire compatto, confuso e tratteggiato, dirò così, con semplici sfumature.

§. 58. *Necessità di adattare lo stile all' indole diversa delle prospettive.*

Se in questo punto di prospettiva il narratore volesse supplire con caratteri più chiari e visibili, proprj d'un punto di vista più vicino, che cosa farebbe egli? Ei sostituirebbe i fenomeni visuali di un ordine a quelli di un altro; e i risultati ottici competenti al punto di vista più remoto verrebbero confusi con quelli che sono proprj del più vicino. Quali sarebbero allora le conseguenze ottiche, e quali le regole che ne deriverebbero? Ciascheduno il vede senza bisognare di accennarle. La verità adunque esige di stare rigorosamente entro i confini di ogni punto della prospettiva; di scrivere e di parlare giusta l' aspetto competente ad ogni punto di vista; e di far avvertire, ogni volta che si procede oltre, il passaggio che fassi, e il nuovo e più distinto aspetto che si affaccia alla mente.

Da ciò ne viene che lo stile deve necessariamente cangiare dal canto delle forme, delle tinte e dell' aggruppamento delle idee, a proporzione che il trattato s' inoltra a più speciali considerazioni. Più chiaro, più vivo, più variato, più diradato diviene l' aspetto delle cose; e però lo stile, che le manifesta, contrae tutte queste qualità in maniera che più agevole, più soddisfacente ne riesce l' effetto. Da ciò ne viene altresì che le *ripetizioni* non di dettaglio, ma di *soggetto*, sono inevitabili. Ma per non ripetere converrebbe vedere *tutto distinto* lo stato delle cose a primo colpo d' occhio, e però cangiare o la natura degli oggetti, o quella dell' uomo (§. 30 e 31).

Io potrei a rigor filosofico dimostrare la verità delle osservazioni, e la necessità dei precetti sovra allegati col mezzo di un esame analitico su l' origine, la natura, il valore e l' uso delle idee generali; ma simil lavoro mi diverti-

rebbe soverchiamente dal mio assunto. Agl' intendenti basti il sin qui detto.

CAPO III.

Del Diritto pubblico, volgarmente detto positivo.

§. 59. *Soggetto del Diritto pubblico positivo.*

Tutto il sin qui detto riguarda il solo Diritto pubblico *naturale* studiato tanto in astratto quanto in concreto, tanto ne' suoi principj quanto nelle sue applicazioni. Altri oggetti però sussidiarj ne compiscono lo studio. Tale è quello di quei fatti d' instituzione, che furono chiamati col nome di *Diritto pubblico positivo.* Esso racchiude quegli stabilimenti politici, sieno interni sieno esterni, i quali derivano dalla volontà degli uomini che reggono le civili società. Per tal motivo le costituzioni di fatto degli stati, e le leggi emanate riguardanti l' amministrazione *pubblica*, furono denominate *Diritto pubblico positivo*, o *convenzionale.* Del pari le relazioni diplomatiche, commerciali, guerriere e pacifiche fra nazione e nazione, fondate sulle convenzioni, acquistarono il nome di *Diritto delle genti positivo*, o *convenzionale.*

§. 60. *Egli è propriamente parte della storia politica delle civili società.*

Se tali stabilimenti ed atti pubblici fossero stati, e fossero sempre *conformi* all' ordine di ragione; o sia se altro non fossero che una genuina applicazione del Diritto naturale pubblico a detti affari, in tal caso l' opera degli uomini altro non sarebbe che lo stesso Diritto naturale pubblico in quanto è sanzionato, o pattuito dall' umana volontà. Ma siccome il bene e il male, il giusto e l' ingiusto si trovano alla rinfusa mescolati nelle emanazioni della volontà degli uomini, così chiunque non ama di confondere il puro fatto

col diritto, l' errore colla verità, la giustizia colla ingiuria, non onorerà mai la collezione di tali cose positive col nome di *Diritto;* ma le riguarderà solamente come parte della *storia positiva delle civili società;* tanto più che esse si cambiano a norma dei capricci degli uomini e delle vicende della fortuna.

§. 61. *Utilità che trar se ne potrebbe, quando si potesse compilarla a dovere.*

Non dovrebbe però essere senza utilità nella scienza del Diritto pubblico di ragione lo studio di questa parte positiva, quando si potesse compilarla a dovere. Anzi dagli esempj del bene e del male che s' incontrano, specialmente se vengano autenticati da una ripetuta esperienza, si traggono confermazioni speciali e positive dell' utilità annessa all' osservanza dei giusti dettami del Diritto pubblico naturale, e del nocumento derivante dalle violazioni di lui.

Ma per disceverare sicuramente il retto dal torto, per apprezzare ogni cosa giusta il suo valore, e cogliere i rapporti di derivazione e d' influenza, fa d' uopo che preceda l' esposizione del sistema di ragione pubblica naturale.

Al lume di tale sistema (quando la storia scritta offra il complesso delle circostanze tutte necessarie, o sia que' dati per i quali si possono veramente calcolare le cagioni e gli effetti dei fenomeni politici), al lume solo, dissi, di tale sistema si può tentare un esame critico delle cagioni che influirono su la nascita, su l' ingrandimento, su la decadenza, su le vicende delle repubbliche e degli imperj: si possono eziandio bilanciare i vantaggi, e gli svantaggi di tutti quegli stati, i quali, sebbene o per una disastrosa grandezza, o per un eroismo straordinario non levarono grido di celebrità negli annali del genere umano, tuttavia poterono godere di una più solida e tranquilla felicità, la quale, se non ha il facile e spesso funesto merito d' essere ammirata, ha quello più utile di poter essere imitata.

§. 62. *Mancano i fondamenti congrui del Diritto pubblico positivo universale.*

Ma qual è quella storia, la quale tanto per i motivi di sua credibilità, quanto per la maniera della sua estensione ci offra il complesso di que' dati che necessarj sono all' esame di cui parliamo? Se si ponga attenzione alle *origini* degli stati, altre sono assolutamente nascoste nelle tenebre di un' antichità oscurissima, di cui non esiste memoria alcuna; altre involte nel velo fantastico di favole foggiate a piacere d' una superstiziosa ignoranza, o d' un mal inteso orgoglio nazionale; altre finalmente sono incertissime per i dispareri di chi a noi ne tramandò la memoria.

Se parliamo dei *progressi*, altri ci vengono dipinti per un profilo imperfetto, e non mai soddisfacente ad una teoria sistematica e politica di fatti; altri vengono assolutamente soppressi per non lasciarci altro vedere che una folla d' ingiurie recate al genere umano dall' ambizione e dalla ingordigia. Pochissimi tratti di tempo trovarono narratori degni di stima e di attenzione per la scienza della cosa pubblica.

§. 63. *A che riducasi il Diritto pubblico positivo.*

A qual cosa dunque siamo costretti a limitarci? All' esame di qualche particolare instituzione, di qualche legge, di qualche trattato, di qualche uso; ma a guisa di tanti staccati frammenti, dei quali non rilevando il nesso, non possiamo veramente apprezzare nè la vera derivazione, nè il vero valore, nè la piena reale influenza. È dunque necessario che supplisca una storia *razionale* tratta dalle leggi generali dell' uomo e della natura, non obbliando di porre in conto le diversità, che influir debbono nei diversi punti del globo, e nei diversi periodi dell' incivilimento. Allora que' pochi fatti concludenti ed autentici, che a rari intervalli s' incontrano nella storia scritta, si legano alla storia

razionale per confermarne i grandi e più generali risultati. Nel rimanente poi il Pubblicista è costretto ad imitare il Giureconsulto, il quale fra due particolari litiganti esamina o un documento di contratto o di ultima volontà, che poi viene abolito. Se di fatti i rapporti positivi si creano, o si distruggono a piacere dei contraenti, qual altro valore dar si può agli atti pubblici, che formano il corpo di quello che chiamasi *Diritto pubblico positivo*? Da ciò ne viene, che al variar de' tempi questa parte positiva deve variare, per tener conto solamente dell' ultimo e vigente sistema di cose stabilito, e nulla più.

§. 64. *Qual frutto si può trarre dallo studio della storia politica, e del Diritto pubblico positivo.*

Ma come si verifica poi che la storia politica sia maestra della vita civile? Non dobbiamo noi forse dire, che con ciò si esprime piuttosto quello ch' esser dovrebbe, che quello ch' ella è di fatto? Non essendo ella però come esser dovrebbe, qual è il *frutto* che per la *direzione* degli stati se ne può trarre? Io lascio di far caso del variar delle circostanze indotte dal tempo, che è un innovatore irresistibile. Il filosofo saprebbe trar profitto da tali variazioni, nell' atto che saprebbe condannare coloro, i quali tentano ad ogni passo di fare assolute applicazioni, e vogliono trar pruove illimitate dal passato al presente. Io parlo di quel frutto che risultar dovrebbe dalle competenze di una storia per il Diritto pubblico, risultante da basi di fatto soddisfacenti.

Il frutto pratico e consentaneo all' imitazione, che trarre se ne può, oltre quello dell' erudizione in generale, è picciolo ed accompagnato sempre dal timore di errare nelle conseguenze pratiche dipendenti dalla teoria delle cagioni dei fatti positivi, e nella competente applicazion degli esempj, massime quando non si abbia altro appoggio che le analogie.

Invece sono d' avviso che certe *grandi* verità di *fatto*

risultanti da una somma di cagioni vistose, e che in varj tempi e luoghi diversi costantemente agiscono su grandi masse, si possono ricavare dallo studio ben fatto di questa parte della storia dell' uomo.

§. 65. *Indicazione di alcune grandi verità, che trar si possono dallo studio della storia politica, e del Diritto pubblico positivo.*

Tale sarebbe, per esempio, la legge dello squilibrio politico morale fra le nazioni, prodotto dai diversi gradi d' incivilimento e di potenza; o sia meglio della potenza derivata dall' incivilimento e dai progressi in generale della perfettibilità; e della tendenza all' equilibrio mercè l' azione soverchiante delle superiori nazioni. Tale eziandio la *bilancia* della felicità o infelicità, della bontà o malvagità di queste nazioni medesime, subordinata sempre alla legge composta dei bisogni e dell' inerzia, la quale, in forza di quel legame che unisce l' uomo al sistema dell' universo, predomina sempre il mondo morale, e produce gli effetti della più economica continuità; e quindi una *data* misura solamente di ben essere dispensato sul genere umano. Tale ancora la legge di proporzione tra l' espansione dell' intemperanza morale, tanto fra chi governa, ed ubbidisce, quanto fra i particolari medesimi relativamente alla maggiore o minore resistenza contrapposta o dai lumi, o dall' energia dei soggetti su' quali si esercita. Tale finalmente la legge dell' armonia e convenienza fra quell' aurea mediocrità di fortuna, che prevenendo del pari i capricci dell' opulenza, ed i vizj dell' indigenza, fomenta i semi, ed avvalora l' esercizio delle virtù sociali, e la potenza, libertà e felicità degli stati.

Queste ed altre tali grandi verità, di cui per altro ci verrà fatto in progresso di addurre esempj tratti dalla ragione, possono essere autenticate dalla storia scritta, e dal Diritto pubblico detto positivo a vantaggio della scienza del

giusto ed utile pubblico, che sola può e deve interessare le nazioni.

§. 66. *Storia delle cognizioni relative alla scienza del Diritto pubblico universale.*

Un ramo finalmente della storia delle cognizioni umane compie l'*erudizione* propria della scienza del Diritto pubblico. Questa si è una storia critica dell'incominciamento e dei progressi *noti* delle cognizioni ed opinioni, relative agli oggetti di naturale e pubblico diritto.

PARTE PRIMA.

NOZIONI DIRETTRICI SU L' ORDINE MORALE.

CAPO PRIMO.

Elementi universali.

§. 67. *Soggetto delle disposizioni delle leggi tutte.*

L' attività umana, o sia la facoltà *esecutrice* delle volizioni umane (detta da alcuni Libertà) è il *soggetto*, sul quale propriamente e direttamente cadono tutte le disposizioni della scienza di Diritto e delle Leggi, le quali propongonsi in generale di dirigere gli atti umani d' una certa *maniera* piuttosto che di un' altra.

§. 68. *Fine prossimo.*

Questa maniera viene determinata dall' effetto, a cui debbono tendere le azioni morali degli uomini. Questa maniera così determinata non può realmente consistere che in una certa serie di atti, piuttosto che in un' altra dell' essere misto umano. L' effettuarla per conseguenza costituisce il fine prossimo delle disposizioni della scienza del Diritto astratto.

§. 69. *Effetto finale che il Diritto si propone di produrre.*

Questo effetto, in quanto può essere scoperto dai lumi della ragion naturale, consiste generalmente nella più felice

conservazione, e nel più rapido e completo *perfezionamento* del genere umano da ottenersi simultaneamente mercè le azioni libere degli uomini.

Questo effetto medesimo si può verificare tanto in quel periodo di tirocinio, che subir debbono le società nel lungo giro dei secoli prima di giugnere col corso degli estremi a togliere quel contrasto che nasce fra la condotta pratica e le leggi di ragione, quanto in quell'epoca in cui saranno giunte, o almeno si saranno al maggior segno possibile a questo punto approssimate, per dirigere le generazioni rinascenti, e mantenerle nello stato voluto dall'ordine morale: nel primo caso per avvicinarvi più che sia possibile le nazioni; nel secondo per conservarle in quello.

È legge di fatto della natura, che il buon sistema pratico della conservazione è *necessario* ad effettuare quello della *perfezione*; ma è legge parimente di fatto, che quello della perfezione dal canto suo riagisce su quello della conservazione tanto coll'insegnare, quanto col somministrare i mezzi del miglior essere umano. Per questa ragione ho detto, che la più felice conservazione, ed il più rapido e completo perfezionamento da ottenersi *simultaneamente*, formano lo scopo ultimo della scienza del Diritto universale.

§. 70. *Perchè non sia stata posta l'idea della felicità come scopo proprio del Diritto.*

Molti filosofi moderni hanno detto, che la *felicità* umana costituisce il fine dell'ordine morale di natura, e perciò anche lo scopo delle scienze tutte di Diritto. Io non nego questo principio; ma dico che enunciato così in astratto, ei non mi pare nè abbastanza teoretico per determinare il carattere proprio delle scienze di Diritto, nè abbastanza urgente per indicarne i solidi fondamenti.

Egli non è abbastanza teoretico, perchè è ben vero che la felicità o il ben essere è il fine, a cui tendono in fatto le azioni umane; e però la felicità può essere posta come scopo ultimo e generale della scienza dei diritti, dei doveri e

dell' arte sociale. Ma è vero del pari che la di lei indeterminata ed astrattissima considerazione non può veramente costituire gli attributi *caratteristici* di veruna scienza in particolare. Il ben essere è il centro di tendenza tanto degli uomini quanto dei bruti. L'utilità o fisica o morale è il fine che si ha in mira in qualunque scienza ed arte, anche diversa da quella del Diritto: ma ognuna tenta di produrlo mercè un *determinato sistema* di mezzi. Questo determinato sistema è quello, che costituisce il *carattere* di ogni scienza ed arte. Egli poi viene determinato dalla natura degli oggetti che contempla, degli stromenti che impiega, e dall' effetto prossimo che ha in mira di produrre. È dunque necessario di esprimere queste cose per esprimere l' oggetto caratteristico della scienza di Diritto. Ecco il perchè io preferisco il dire, che lo scopo proprio della scienza di Diritto è quello di produrre col mezzo delle azioni libere degli uomini, e specialmente delle società civili, la più felice conservazione unita al più rapido e completo perfezionamento, piuttosto che la felicità astratta.

Ho detto in secondo luogo che, col proporre la felicità umana in una maniera così vaga come fine dell' ordine morale di natura, si adduce un principio, il quale quantunque verissimo, tuttavia non è per il suo aspetto abbastanza *urgente* onde ingerire una invincibile persuasione su i fondamenti di Diritto. A chiunque propone un sistema, incominciando da questa idea, è forza prima definire una questione, ed è: « Se di fatto nell' ordine della natura sieno state di« sposte le cose al maggior ben essere umano ». Dove sono i dati per una decisione irrefragabile?

Dall' altra parte poi, con qualunque supposizione, non si potrà mai negare che la felicità, quando esiste, non sia e non debba essere uno *stato reale* dell' essere misto senziente: ma nello stesso tempo convien concedere, ch' egli sarà sempre un *effetto* dei rapporti delle cose, dai quali l' uomo non si può sottrarre per fabbricarsi un mondo diverso, o darsi una costituzione a suo capriccio. Questo effetto adunque convien trovarlo nel *sistema* reale ed esistente

dell' universo, e nell' azione complessa delle cagioni, sia naturali, sia artificiali operanti su l' essere umano.

Or bene: per ottenere col mezzo delle di lui azioni libere questo stato ed effetto, non si può prescindere dalla costituzione attuale dell' uomo e dalle leggi imperiose che in fatto costituiscono la natura di lui, e sono sorgenti del bene o del male. Allora invece di un desiderio abbiamo un soggetto effettivo, che ci indica *quale* sia la felicità che può essere conseguita dal genere umano, e come, e dove, e fino a qual segno si possa ottenerla. Allora non è più l' uomo che fa voti; ma è bensì lo stato reale dell' universo, che illumina, comanda ed esclude ogni incertezza ed ogni arbitrio.

È dunque sempre indispensabile d' interrogar la natura per *quali mezzi* generali abbia indeclinabilmente voluto, e voglia in effetto, che si ottenga questo ben essere bramato. Conosciuti quali sieno, conviene indagarne le esigenze, ed i rapporti concreti e reali, perchè la natura esistente non è composta che di esseri individuali e di rapporti particolari.

Ecco dunque, che ponendo anche per iscopo della scienza la felicità astratta, lo spirito umano è costretto ad esaminare lo stato reale proprio dell' uomo, e le leggi indeclinabili, le quali egli è costretto di seguire nel grand' ordine di fatto dell' universo. Se egli trova quali sono i titoli massimi ed universali di queste leggi di fatto; se egli scopre che soddisfacciano, o esprimano il complesso tutto dei rapporti, e quindi delle leggi speciali necessarie alla felicità ottenibile mercè le azioni libere, ei deve farne scopo delle proprie ricerche, ed occuparsi nell' esporre la *teoria attiva*, e finalmente *trascegliere* quelle, che sono necessarie ed efficaci a produrlo in tutta la sua estensione. Ma tutto esaminato, ritrovasi che la più felice conservazione accoppiata al simultaneo più rapido e completo perfezionamento dell' uman genere, esprime questi titoli generali di mezzi di ben essere, e quindi lo scopo a cui tender debbono le azioni libere degli uomini sieno singolari, sieno operanti in comunanza sociale. Con maggior precisione logica adunque, ed

aspetto persuasivo propor si deve tale conservazione e perfezionamento, come scopo della scienza di Diritto.

§. 71. *Che cosa abbraccia l' idea di conservazione.*

Sotto il nome di conservazione si abbraccia pur anche la riproduzione della specie umana. La *conservazione* presa nel senso più generale è l'universal legge degli esseri particolarmente senzienti dimostrata da un fatto primitivo di esperienza, e dalla coesistenza e successione continua delle cose dell' universo. In questo rapporto l' uomo è accomunato con tutti gli esseri specialmente senzienti.

§. 72. *Fondamenti del perfezionamento.*

Il perfezionarsi poi è tutto *proprio* di lui in forza delle facoltà di essere ragionevole attribuitegli dalla natura. Il complesso di queste facoltà, l' attitudine che ne risulta ad ottenere l' esercizio de' suoi poteri, e a migliorare la sua sorte, chiamasi *perfettibilità*, oggetto di una assoluta e decisiva importanza nella scienza dei diritti e dei doveri, e in quella della politica degli stati.

§. 73. *Nozioni su la perfettibilità.*

La perfettibilità, di cui parlo qui, non è un ente morale ed astratto, ma bensì una vera potenza della natura umana. Essa, com' io la intendo, consiste nelle facoltà medesime dell' uomo in quanto possono essere, e sono rivolte ad acquistare nuove cognizioni, nuovi mezzi d' incivilimento e di virtù, nuove maniere di ben essere; e prima di tutto nel preparare le proprie forze sia fisiche sia morali, e gli stromenti acconci a far tutto questo La *capacità* di adempiere tutte queste funzioni, io la chiamo *perfettibilità*, ed intanto merita un tal nome in quanto per suo mezzo si *accresce* la sfera estrinseca delle facoltà umane, e l' impero dell' uomo su la natura, e in quanto altresì l' uomo *si conforma al*

modello dell' ordine morale di natura, cioè della perfezione, o ben essere umano.

§. 74. *La perfettibilità non si deve confondere colla ragionevolezza in genere.*

Sebbene la potenza ad adempiere tutte queste cose risulti non tanto dalla organizzazione di lui, quanto anche dalle relazioni di fatto che l'uomo ha cogli esseri tutti esterni; nondimeno per una specie di *rappresentazione* dicesi, che la perfettibilità risiede nella sua ragionevolezza, ed anzi confondesi colla intelligenza medesima. Quando ciò sia vero, dovrebbesi non pertanto esprimere, che la perfettibilità non è la ragionevolezza presa in senso *generico*, ma bensì una *maniera* di essere o di agire di lei, in quanto, cioè è rivolta con nuove, variate e progressive maniere a produrre la perfezione, ed il maggior ben essere del genere umano.

§. 75. *Esistenza e necessità del perfezionamento del genere umano.*

La legge del perfezionamento eseguita dalla natura, sebbene non si presenti in un modo così palese ai sensi, come quella della conservazione; tuttavolta non è meno energica ed evidente di questa, sebbene non si sviluppi da per tutto colla medesima estensione ed attività. Se ciò non fosse, tutto il genere umano o sarebbe ancora errante nei boschi a mangiar ghiande, oppure in ogni luogo avrebbe a un dipresso i medesimi usi, le medesime produzioni artificiali, le medesime arti, e non avrebbe mai oltrepassato un determinato segno; e il tempo non sarebbe il grande ed irresistibile novatore, come lo definì Bacone di Verulamio. Ma in questo appunto l'uomo è superiore ai bruti, i quali possono servire di termine a formare un paralello filosofico.

La necessità poi di perfezionarsi, non solamente per giungere a quel grado di ben essere che la natura concesse

all' uomo nell' ordinare il sistema dell' universo, ma eziandio per proteggere e difendere i primi e più essenziali rapporti di giustizia e di diritto, è uno di que' fatti evidenti che la ragione e la storia di tutti i popoli concorrono a dimostrare.

§. 76. *Ricerca su i progressi indefiniti della perfettibilità.*

L' unica questione, che interessar può la scienza del ben essere, in quanto vien prodotto dalle azioni libere degli uomini, si è: se la umana perfettibilità sia *indefinita*, o, a dir meglio, se i progressi di lei sieno *indefiniti*. Questo non è il luogo proprio a discutere una simile questione. Ciò è riservato alla teoria filosofica delle *leggi* di questi progressi. Ivi separando la *perfettibilità in se medesima* dal soggetto *estrinseco*, sul quale si esercita, ottenere si possono i dati per la decisione generale. Ivi pure, entrando nell' analisi delle *diverse cagioni*, che possono influire su i progressi delle varie specie di perfettibilità, cioè su la intellettuale, morale, politica, si potranno addurre le nozioni direttrici per rispondere anche partitamente su gli oggetti contenuti nella ricerca.

§. 77. *Principio motore per produrre l' effetto delle leggi tutte.*

È impossibile da un essere senziente qualunque, e molto più dall' uomo, di ottenere un atto *spontaneo*, se non si *move* il principio suo interno di azione, o sia la volontà di lui. Movere la volontà non si può, se non colle due impressioni del piacere e del dolore su l' anima umana. Senza di questa mozione tutto sarebbe o *quiete assoluta*, o *violenza fisica*, come negli esseri inanimati. Nella scienza dunque del Diritto universale l' umana volontà è la *molla*, o sia il *principio energico* che si contempla, e cui le leggi si propongono di eccitare e spingere giusta la direzione atta ad ottenere il fine proposto; cioè la più felice conservazione,

ed il più rapido e completo perfezionamento del genere umano.

Questa volontà umana in quanto si contempla in generale operante giusta la gran legge di seguire e ricercar sempre il piacere; di fuggire e allontanar sempre il dolore, appellasi *amor proprio*, o della felicità. L'azione di questa volontà e i diversi effetti che produce sono *subordinati* ad una catena di cagioni risultanti parte dall'ordine delle facoltà interne, e parte dai rapporti dell'essere misto umano colla natura universale.

§. 78. *Osservazioni.*

Prima di proceder oltre ripieghiamo l'attenzione su le cose esposte in questo Capo. Gli oggetti sono qui cotanto fra loro avviluppati ed in sì piccolo spazio racchiusi; e dall'altra parte, per il progresso di tutto il lavoro, sì grandemente importa di ravvisarne l'indole, l'armonia e il giuoco, che io non mi posso dispensare di trattenermi alquanto col mio Lettore su le cose esposte. Vi siete voi avveduto che abbiamo insieme adunati que' primarj elementi, i quali costituiscono la formazione organica d'ogni possibile sistema di diritto e di morale? Ci siamo proposti di dirigere le azioni libere tanto degli uomini individui, quanto di quei corpi morali, che appellansi società, ad un *fine* qualunque. Ecco l'impresa che tentiamo. Qualunque sia questo fine egli è un *effetto* che si deve produrre.

Gli enti, dai quali e coi quali noi vogliamo produrre quest' effetto, sono *uomini*. Le cose che noi vogliamo impiegare e dirigere sono le loro azioni libere, o sia meglio, è la loro *attività* considerata come una forza reale: in breve, sono i poteri stessi attivi dell'essere umano. Questi costituiscono, dirò così, la materia fondamentale dell'*embrione* del sistema morale. La materia debb' essere agitata, simmetrizzata e diretta nei rapporti del fine proposto.

Ma noi non vogliamo un effetto meccanico o violento; vogliamo un effetto *libero*, cioè un effetto conforme alla

natura dell'essere umano. Voi sapete in generale che le azioni libere non si eseguiscono che col mezzo degli impulsi della *volontà* dell'essere misto. Vedete dunque che nel vostro germe esiste una specie di elaterio fondamentale, la di cui forza intrinseca posta in movimento dovrà formare il principio attivo e vitale del sistema morale-politico che voi volete creare.

Ma per eccitare e dirigere la volontà, e quindi le azioni dell'uomo individuo, o di que' corpi morali, che chiamansi società, si richieggono motivi, vale a dire, l'impressione, e la considerazione dei beni e dei mali. Qui voi vedete il *potere stimolante* che deve dar impulso e direzione al principio energico del mondo morale da voi scoperto.

V'accorgete non pertanto che questo potere stimolante risiede in tutto quello che agisce, e può agire su l'uomo; e però lo vedete sparso in tutto il complesso delle cose che lo circondano e lo colpiscono.

Che cosa può mancare ad un tessuto primordiale per essere disposto a produrre l'effetto inteso?

Tutto però qui si vede come in un germe disposto ad essere fecondato. Tutto però è ancora totalmente nascosto e confuso. Nell'atto che si comprendono le disposizioni originarie, non si scopre ancora niun determinato ordine di movimenti.

Di più ci accorgiamo che quello che vien detto di questo stato di cose è talmente generale, che si potrebbe sempre verificare, sia che l'uomo abbia l'attuale organizzazione, gli attuali bisogni, le attuali tendenze, ed abiti il globo terraqueo; sia che fosse altrimenti formato, ed abitasse un altro pianeta. Le sole qualità di essere misto, senziente e libero, sono le *circostanze* di *fatto* che si pongono a calcolo.

Siccome però niuna di queste qualità si potrebbe togliere all'uomo senza distruggere l'essenza di lui come uomo; così esse sono fondamenti immutabili e perpetui ad ogni sistema morale e politico.

Oltracciò, siccome sarebbe impossibile ottenere effetto alcuno morale senza il *simultaneo* concorso di tutte le enun-

ciate circostanze, e dall' altra parte verificandole, s' ottiene qualsiasi morale effetto; così in tutto il decorso della dottrina del Diritto sarà d' uopo di ritenere fermamente che il loro aggregato, armonizzato nella descritta maniera, forma il tipo fondamentale, che sta sotto al sistema perpetuo del mondo morale, in qualunque luogo si verifichi, o verificar si possa un determinato ordine di azioni di un essere senziente e libero.

Sino a qui gli oggetti si presentano con una generalità cotanto astratta, che abbraccia del pari l' esistente ed il possibile. Ma abbiamo fatto di più; e questo di più è un passo che abbiamo dato verso il particolare. Dopo di avere delineato il tipo organico morale il più universale, vi siamo ritornati sopra coll' attenzione. Ivi prima di tutto abbiamo osservato che essere vi deve un effetto finale. Ma a prima vista ci siamo avveduti che fra tutti gli elementi, che compongono il disegno, quest' effetto era assolutamente indefinito; ed anzi, diciam meglio, altro non vi abbiamo veduto che il *luogo*, cui egli deve occupare. Quindi lo abbiamo individuato. La più felice conservazione accoppiata al più rapido e completo perfezionamento; ecco ciò che costituisce l' effetto finale delle azioni libere degli uomini e delle società.

Ma ogni volta che si specifica un fine, non è più possibile che fra l' immensa varietà delle azioni libere, la scelta di quelle che si debbono eccitare e rimuovere, sia *arbitraria*. Lo specificare il fine della conservazione e perfezione porta essenzialmente la conseguenza, che si dovranno sempre scegliere quelle azioni libere, che producono conservazione e perfezione, ed allontanare quelle che vi ostano. Da ciò l' orditura nostra primordiale acquista un aspetto più *determinato*, e tale appunto, che riduce ai minimi termini possibili tutto lo spirito della scienza di cui offriamo le nozioni direttrici.

CAPO II.

Dell' ordine morale.

ARTICOLO I.

Fondamenti universali dell' ordine morale teoretico.

§. 79. *Ricerca relativa.*

Dopo queste osservazioni veggiamo *come si possa* effettuare il sovra proposto intento, avuto riguardo all' indole ed unione armonica degli elementi ora contemplati. Cercare come si possa effettuare una cosa, egli è lo stesso che ricercare l' *ordine* col quale i mezzi debbono essere impiegati. La ricerca dunque riguarda l' *ordine morale* delle azioni libere umane relativamente al fine della conservazione e perfezione, di cui sopra si è fatto parola.

§. 80. *Necessità di dirigere le azioni umane in una determinata maniera derivante dalla limitata potenza dell' uomo.*

Qualunque sia il fine che l'uomo si proponga colle azioni libere di ottenere, si verificherà sempre il fatto evidente e fondamentale, non essere in balìa dell' uomo lo scegliere a suo capriccio una strada piuttosto che un' altra, vale a dire, il prescrivere agli atti suoi una certa direzione più che un' altra, quando voglia ottenere il fine divisato; ma consta che in ciò ci deve necessariamente dipendere dall' indole della sua costituzione, e dalle circostanze di fatto, nelle quali egli si trova collocato nel sistema dell' universo.

Questo fatto è tanto certo ed irrefragabile, quanto quello della nostra medesima esistenza. In questo fatto sta racchiuso tutto lo spirito e l' essenza, dirò così, dei rapporti di dovere, di obbligazione, di giustizia e di jus rigoroso,

come si vedrà nella parte seguente. Questo fatto in oltre si deve verificare necessariamente in qualunque sistema esistente e possibile di cose, in cui un essere limitato, e che abbia un centro qualunque delle sue azioni, ritrovisi situato. Egli è eterno, universale, immutabile.

§. 81. *Conseguenza della necessità finale antescritta. Nozione dell' ordine teoretico morale universale.*

Ma se l' uomo, nell' operare con una mira finale, dipender deve dalle mentovate circostanze di fatto, egli è dunque evidente che il loro *complesso*, in quanto ha una tale relazione ed influenza sul conseguimento dello scopo delle azioni umane da indurre la *necessità* di agire, e di volere piuttosto di una maniera che di un' altra per conseguire il fine inteso, costituirà l' ordine morale teoretico universale.

§. 82. *Che cosa significa l' attributo di* teoretico.

Dico ordine *teoretico*, cioè per se stesso regolatore, indipendentemente dalla considerazione della capacità, o volontà dell' uomo ad agire concordemente ad esso. Tale è il corso inevitabile delle cose necessariamente derivante dai loro rapporti reali, che l' uomo sappia o non sappia, voglia o non voglia, dovrà sempre secondarlo per ottenere il fine divisato. Una casa dove si può sperare vitto e ricovero trovasi al fine di una sola strada praticabile. Questa strada è fiancheggiata da una parte da un precipizio, e dall'altra da uno scoglio tagliato perpendicolarmente a guisa di muro. Sia che da un cieco o da un veggente, da un coraggioso o da un timido, da un uom fermo o da un vacillante si tenti quella via, sarà sempre vero essere necessario di non declinare nè a destra nè a sinistra sotto pena di precipitare o di rompersi il capo, e di restar delusi dell' intento fissato di giungere alla casa posta al fine.

Tale è lo stato, e tali sono i rapporti necessarj delle

cose. L'ordine del viaggio è determinato dallo stato tutto circostante del sito, indipendentemente dalla volontà di chiunque pensasse d'intraprenderlo. Ecco l'ordine puramente teoretico il più *universale*, cioè fatta astrazione dalla natura *particolare* del fine.

§. 83. *Corollarj*.

Dalla ispezione sola del soggetto si rileva, che l'ordine teoretico è un risultato *necessario* dei rapporti reali delle cose irreformabili dalla potenza umana. È dunque evidente:

§. 84. *Realtà, e necessità indeclinabile dell'ordine.*

1.° Che l'ordine teoretico è così reale ed *ineluttabile*, come è reale ed *ineluttabile* l'esistenza dell'uomo, la limitazione della potenza di lui, e la necessità di secondare la forza superiore della catena della natura per produrre in lei un effetto qualunque.

§. 85. *Distinzione delle leggi naturali dall' ordine naturale.*

2.° Che l'ordine teoretico può meritare il nome di *legge naturale*, quantunque non ogni legge naturale, considerata in una maniera isolata, possa meritare il nome di ordine. Si rifletta a questa distinzione. Ogni legge naturale è per se medesima un risultato necessario dei rapporti reali delle cose; ma non ogni risultato di tali rapporti può servire a produrre *in comune* con altri un determinato effetto finale. Ciò che costituisce il carattere proprio di un ordine attivo, si è una disposizione e subordinazione sistematica di quelle leggi trascelte dalla massa delle altre, le quali cospirino a far nascere *in comune* un determinato effetto. Per questo motivo rivestono un doppio carattere, cioè quello di leggi naturali, se si considerino particolarmente e in se medesime,

e quello di *mezzi*, se si considerino come efficaci a produrre l'effetto finale di cui parlo.

È ben vero che in ultima analisi l'effetto risultante è una legge naturale, ma è una legge derivata dall'azione *composta* ed armonica di molte altre leggi operanti in un senso unito. L'idea di ordine non può essere formata dall'idea di un *solo* oggetto; ma essenzialmente ne richiede *molti* disposti ed armonizzati ad un fine comune.

§. 86. *Definizioni. Leggi naturali di fatto. Leggi naturali di ordine. Ordine naturale.*

A fine dunque di evitare ogni confusione nel discorso io chiamerò legge naturale di *fatto* qualunque effetto risultante dai rapporti reali delle cose, senza unirvi l'idea estrinseca di un altro effetto finale e comune. — Legge naturale di *ordine* ogni risultato *particolare* dei rapporti reali delle cose, in quanto è *mezzo* a produrre un dato effetto finale: — *Ordine naturale* finalmente il complesso di queste leggi o mezzi, in quanto si verifica l'esistenza del completo loro numero, la loro subordinazione, e quelle azioni che sono capaci a produrre il pieno effetto finale.

§. 87. *Dell'ordine morale teoretico particolare all'uomo.*

Qualunque sia il fine, che aver possono o debbono le azioni libere degli uomini, qualunque sia il sistema o la natura delle circostanze che li circondano ed agiscono su loro, si verificheranno sempre le osservazioni e distinzioni sovra esposte. Se egli è vero che anche gli altri pianeti diversi dal nostro hanno abitatori, anche in essi dovrà aver luogo la teoria astratta testè accennata. Ma noi ragionar dobbiamo del genere umano collocato su la terra, e relativamente alla maniera con cui agir deve e può sulla terra. Anzi fu solo per lui, che ci fu d'uopo di raccomandare le nostre osservazioni a principj universali ed immutabili.

Fu detto che la considerazione speciale del fine rende anche speciale la natura e l'ordine dei mezzi (§. 78). Il fine che credemmo proprio della scienza dei Diritti, è la più felice conservazione accoppiata alla più rapida e completa perfezione (§. 69—75). L'ordine adunque di natura morale teoretico umano, considerato nello stato reale delle cose, sarà il complesso di quelle circostanze naturali determinato dai rapporti reali delle cose, in quanto ha una tale relazione ed influenza su la più felice conservazione e più rapida perfezione umana, da indurre la necessità di agire piuttosto in una maniera che in un'altra per conseguire la detta conservazione e perfezione (1).

§. 88. *Sistema dei diritti e dei doveri.*

Considerato poi quest'ordine dal canto *dell'uomo*, o sia considerando tutta la somma de' suoi effetti su la libertà umana, egli sarà il *complesso* di tutte quelle *azioni* libere umane, le quali, in conseguenza dei rapporti reali dell'uomo colla natura delle cose, sono necessarie ed efficaci per ottenere la mentovata conservazione e perfezione; il che propriamente costituisce il *sistema* dei *diritti* e dei *doveri umani*.

§. 89. *L'ordine morale teoretico è fondato sull'ordine fisico, ed atteggiato dall'ordine fisico.*

Avanziamo ancora un passo. L'uomo è un essere *misto*, cioè un ente composto di una cert'anima, e di un certo corpo. L'organizzazione di questo corpo è determinata d'una

(1) Il risultato il più luminoso di quest'ordine egli è lo stato di *civile società* diretto coi principj di una ben intesa eguaglianza alla detta conservazione e perfezione; atteso che ella è cosa impossibile di ottenere la conservazione felice e perfezione umana senza di esso. Ma ciò non può essere dimostrato che dopo investigazioni più speciali.

certa maniera, per cui l'uomo è capace di certe funzioni e non di certe altre; sente certi bisogni e non certi altri; può soddisfare a certi fini e non a certi altri. Oltracciò l'uomo, visibilmente opera della natura, esiste, vive, e movesi nel *seno di lei*; nè può sottrarsi dalle sue leggi necessarie di fatto. Tutto quello ch'egli è, e che può fare, sono risultati generali e prove della sua fisica dipendenza dal concatenamento generale costituente il sistema dell'universo. Ma come essere *misto* non può avere *rapporto attivo* coll'universo se non per mezzo della sua parte fisica. Egli quindi non può ricevere, e trasmettere azione se non col mezzo della propria macchina, e degli esseri che la muovono, e che essa move. *Fisico* è dunque il commercio, che passa fra l'uomo e la natura, e fra uomo e uomo. Impossibile è un contatto o un commercio immediato fra le anime: la macchina vi sta frammezzo.

E dunque evidente che l'ordine morale teoretico umano, tanto per i suoi materiali di rapporto, quanto per il suo esercizio è interamente fondato su l'ordine fisico, ed atteggiato dall'ordine fisico. Dunque il sistema dei *diritti* e dei *doveri*, contemplato nella sua *entità*, sarà propriamente la *fisica* delle azioni libere degli uomini, delle società e delle genti, diretta alla più felice conservazione, e simultanea perfezione del genere umano ottenibile nell'ordine attuale dell'universo.

Quante conseguenze presenta questa osservazione! Ma qui non mi è lecito estendermi a produrle.

ARTICOLO II.

Dell'ordine morale pratico.

§. 90. *Suoi fondamenti.*

L'impresa che colla scienza del diritto pubblico si tenta di effettuare, ella è di dirigere effettivamente le azioni libere delle società e delle genti insieme ad un fine proposto (§. 68).

Per compiere questa impresa non basta l'esistenza dell'ordine necessario a seguirsi; ma (giusta la natura dell'essere senziente e libero) si richiede in oltre un *eccitamento*, ed un'azione proporzionata ed armonica delle volontà umane (§. 77, 78): in breve, è necessaria la cognizione dell'ordine teoretico; richieggonsi motivi analoghi ad adempirlo praticamente; ed è indispensabile che questi motivi operino efficacemente e concordemente alle direzioni dell'ordine.

Ma l'uomo nasce ignorante; nasce e vive soggetto alle vicende tutte dell'ordine di fatto dell'universo. La *cognizione* dello stato e dei rapporti delle cose è un *effetto* dipendente da una catena di moltiplici cagioni. I motivi stessi *derivano* da una variata moltitudine d'impressioni delle cose che affettano l'uomo; e però la sorgente loro sta in seno al sistema dell'universo e delle società. L'*efficacia* loro è in ragion composta delle azioni degli esseri stimolanti, e delle disposizioni permanenti o passeggiere dell'individuo umano. Ecco pertanto una moltitudine complessa di circostanze reali ed indipendenti dal potere umano, *necessarie ad eccitare e dirigere* le azioni libere, facendo astrazione che siavi, o no, una regola estrinseca da osservare. In una parola, ecco un *ordine morale pratico* di natura, *distinto* dall'ordine puramente teoretico sovra definito, il quale ha i suoi reali, visibili e necessarj fondamenti e rapporti nello stato attuale delle cose.

§. 91. *Definizione dell' ordine morale pratico* di fatto *in generale.*

Egli, contemplato nelle sue *cagioni* reali, o sia dal canto delle cose estrinseche indeclinabili dall'uomo, definir si potrebbe: il complesso delle circostanze dell'ordine naturale di fatto, in quanto è indispensabile ed efficace a produrre nell'interno dell'uomo una certa serie di cognizioni e di volizioni umane, ad effettuare le quali non solo si richieggono certi atti liberi, ma eziandio le preparazioni ed i mezzi valevoli a praticare questi atti medesimi.

Contemplato poi quest'ordine dal canto dell'uomo, egli sarà: il *complesso* delle *disposizioni* acconce, e degl'*impulsi* efficaci a produrre una certa serie di azioni libere divisate.

Sotto il nome di *disposizioni* io comprendo tutte quelle attitudini che risultano dal sistema organico dell'uomo, dall'economia naturale delle passioni, e finalmente dallo stato d'intelligenza, o sia della capacità a conoscere i rapporti utili e nocivi delle cose.

Sotto il nome d'*impulsi* io comprendo la rappresentazione dei beni e dei mali, del piacere e del dolore, in quanto pongono in moto la volontà, e quindi la forza esecutrice delle volizioni.

§. 92. *Differenza reale fra l'ordine morale* teoretico, e *l'ordine morale* pratico.

Benchè l'ordine morale teoretico (§. 82) venga proposto come norma della condotta umana, il che significa essere destinato a divenir *pratico;* tuttavia egli è distinto da questo, non per una mera anteriorità logica o per una astrazione intellettuale; ma bensì per una vera differenza di fondamenti *reali* che si assumono in considerazione. Ciò si vede dalle *cose* dette or ora. Aggiungiamo lume con un esempio. Su la vetta di un monte sta un determinato oggetto, cui voi proponete di farmi acquistare. A me conviene dunque salire colà. Voi mi prescrivete un determinato cammino che vi conduce (ecco l'ordine morale teoretico). Ma può essere che io non *possa*, o ch'io non voglia intraprendere il determinato viaggio, o camminare per la via indicatami. Ora si tratta di farmi *effettivamente* salire, si tratta di farmi tenere la via prescritta. È dunque manifesto essere d'uopo di esaminare le mie forze, le mie disposizioni, e darmi motivi efficaci per far quello che voi volete. Non istà in vostra balìa creare in me quelle forze, e quelle disposizioni che non ho, e per rapporto ai motivi, se non ne esistono veramente, voi non potete trarli dal nulla.

È dunque necessario che studiate quale sia la mia struttura, quali sieno le mie forze, e quali quelle idee che mi possono movere all'impresa da voi divisata. Il complesso di queste circostanze, i risultati moventi che ne derivano, costituiscono un ordine morale *pratico* per l'azione che voi volete farmi eseguire.

Ora è ben evidente che questo complesso di cose è totalmente *distinto* e *diverso* da quello che deriva dalla posizione fisica del luogo. È vero che questa posizione induce la necessità di *fare* certi atti nel percorrere la via additatami; il che appunto costituisce l'ordine teoretico del viaggio proposto: ma questa necessità è puramente *ipotetica* e finale, cioè non viene veramente ad aver luogo, se non *quando* taluno voglia, e possa far quella strada per giungere a quella meta. Ora il verificare questa *volontà* e *potenza*, risulta da altre cagioni diverse e distinte dalla situazion fisica della strada medesima.

L'ordine *pratico* è interamente *subordinato* al teoretico. Per ottenere il fine X sono necessarj gli atti liberi A. B. C. Ma per far eseguire all'uomo gli atti A. B. C. si ricercano in lui le disposizioni a. b. c, e gli stimoli 1. 2. 3. Dunque per ottenere il fine X sono necessarie queste disposizioni, e questi stimoli. Dunque avendo queste disposizioni, e ponendo in azione questi stimoli si avrà il fine.

§. 93. *Spirito dello studio pratico del Diritto, e dell' arte politica.*

Volendo adunque efficacemente procurare all'uomo, ed insegnargli a procurarsi quel fine, oltre mostrare a lui le azioni libere A. B. C., è d'uopo d'indagare se esistano le disposizioni a. b. c., e gli stimoli 1. 2. 3. Verificato che le une, e gli altri esistano veramente, è necessario di preparare quelle cose che possono mettere l'uomo in una disposizione *prossima* ad agire, e dare la spinta all'azione. Ecco lo spirito il più astratto e generale delle ricerche della scienza, e dell'arte di Diritto.

§. 94. *Paralello fra l' ordine teoretico e l' ordine pratico.*

Dalle cose dette sino a qui si rileva :

1.° Che i materiali, tanto dell' ordine morale teoretico, quanto dell' ordine morale pratico di ragione, formano parte di un sol sistema di cose, qual è lo stato e l' ordine di *fatto* della natura. Questo è il fondo comune da cui si ricavano e si simmetrizzano gli elementi che compongono amendue gli ordini teoretico e pratico di ragione.

2.° Che la scienza dell' ordine teoretico di ragione è propriamente una scienza di *puro fatto*, e però una scienza di mera osservazione. Essa contempla i rapporti necessarj di fatto delle azioni libere, diretti a produrre un fine qualunque.

3.° Che la scienza pure dell' ordine pratico di ragione, il quale più precisamente si potrebbe appellare teoretico-pratico, è anch' essa una scienza di *puro fatto*, e di osservazione, perchè considera i rapporti necessarj delle leggi, delle cognizioni e delle volizioni, diretti a produrre certe azioni libere; o a dir meglio, quelle *stesse* azioni libere che furono prescritte dall' ordine teoretico di ragione.

Coll' ajuto di queste *due* scienze di fatto si ricavano le *regole*, o i precetti di diritto e di dovere, che formano il vero e proprio tenore della scienza, ed arte sociale o pubblica o privata. Queste regole sono veramente *risultati* pratici, attivi ed efficaci ad effettuare l' intenzione della scienza medesima. Il complesso di queste regole forma il regime morale di ragione. Egli ha quindi due parti, l' una delle quali chiamar si potrebbe regime teoretico, e l' altra regime pratico. Il regime teoretico ordina le azioni al fine; il pratico ordina le cognizioni ed i voleri alle azioni. Il primo agisce su la natura per produrre l' effetto della conservazione e perfezione; il secondo agisce su l' uomo per produrre le cagioni e gl' impulsi ad agire su la natura. Così tutto si fa colle forze dell' uomo, e coll' opera dell' uomo. Dal trono dell' anima partono i voleri. Questi eccitano le azioni. Queste azioni movono ed operano su l' universo, e vi creano le città, gl' imperi, e mutano la faccia della terra.

ARTICOLO III.

Del perfetto ordine morale di natura.

§. 95. *Necessità della coincidenza dell' ordine teoretico e pratico.*

È dunque evidente che l' unione *solidale* di questi due ordini è cotanto necessaria, che tolto uno di essi è impossibile di ottenere la direzione fissata delle azioni libere degli uomini e delle società. Datemi soltanto disposizioni, ed un interesse, l' uomo non conseguirà il fine proposto, perchè non *conosce* la via, cui deve percorrere. Datemi la cognizione sola degli atti necessarj ad ottenere questo fine, l' uomo non l' otterrà per mancanza dei sussidj e dei motivi che possono agevolare e renderne desiderabile il conseguimento.

§. 96. *Questa coincidenza è opera della natura.*

Ma il conseguimento di quest' *unione* sta egli nell'uomo? Certa ed inflessibile è la catena dei rapporti fondamentali costituenti l' ordine teoretico (§. 80—84). Certa pure ed inflessibile è quella dei rapporti fondamentali dell' ordine di fatto pratico delle azioni libere umane (§. 90, 91). A fine dunque di produrre un *identico* effetto è indispensabile che la natura medesima faccia concorrere i rapporti dell' uno e dell' altro così, che le medesime azioni libere vengano prescritte al fine, ed attivamente predisposte all' esecuzione. Senza questa *coincidenza*, e senza la certezza e la verità dell' esistenza di lei, ogni scienza ed ogni arte morale sarebbe illusoria ed assurda. Posto, e verificato il concorso di questi due ordini, si può ottenere l' effetto divisato.

§. 97. *Nozione del perfetto ordine morale di ragione.*

Il *perfetto ordine morale* di ragione è dunque il risultato dell' unione dell' ordine teoretico coll' ordine pratico di fatto della natura. L' ordine dunque morale di ragione assoluto, contemplato come uno stato reale delle cose, sarà: il complesso di tutte le circostanze naturalmente richieste dall' indole dell' essere libero, e degli oggetti componenti la natura, coi quali egli è in commercio, per conseguire col mezzo delle azioni libere *effettivamente* e costantemente un dato fine.

§. 98. *Necessità dello st[illegible]io di ambe le parti dell' ordine alla perfezione della scienza.*

La scienza dunque è *incompleta* sino a che non congiunga la cognizione dei risultati relativi ad entrambe le materie dell' ordine. La scienza è refrattaria alla verità, ingiuriosa alla natura, e nociva all' uomo, fino a che non offra amendue le classi di precetti collo stesso carattere di obbligazione, di giustizia, di santità inviolabile. Quando ciò venga adempito, la politica, considerata anche come *arte di esecuzione*, rimane totalmente sottomessa alle regole di diritto rigoroso. Ogni altr' arte, che si volesse chiamare col nome di Politica e di Morale, è superflua, anzi senza alcun frutto; od è nociva.

ARTICOLO IV.

Del potere delle leggi e dei governi umani nei loro rapporti all' ordine morale di natura.

§. 99. *A che si riduca nell' uomo l' esecuzione dell' ordine.*

Chi comanda, ed istruisce, non fa, ma prescrive, ed insegna e mostra i motivi a fare. L' azione dunque delle leggi e delle scienze cade direttamente ed unicamente su la cognizione, e mediante la cognizione su la volontà, e quindi su la forza esecutrice degli uomini e delle società. Anche quando s' impiega la forza pubblica contro un individuo, e una parte di società, o di una nazione straniera si agisce con questo stesso magistero. Coloro che formano questa forza, e che acconsentono di agire giusta il comando, per qual altro mezzo sono mossi dal loro capo? Essi dunque presi in massa sono quelli che agiscono più *liberamente* degli altri. Ecco a che si riduce l' impero dell' uomo sopra i suoi simili. L' uomo tanto può quanto sa, disse Bacone. Diciam meglio: l' uomo non può se non sa, e non può propriamente tutto quello, che le proprie forze sono valevoli ad effettuare; ma unicamente quello, cui egli vede e sente interesse di poter effettuare, ed a proporzione ch' ei scorge la *maniera* a lui confacente di poterlo eseguire. Ecco a che si riduce effettivamente l' esecuzione, e l' ubbidienza dell' uomo in qualunque genere d' affari. Questa è una conseguenza notoria, anzi una legge indeclinabile di *fatto* della natura umana.

§. 100. *Condizioni risultanti per verificare cogli stabilimenti umani l' esecuzione del perfetto ordine morale.*

A fine dunque di verificare cogli stabilimenti umani la *esecuzione* del prefetto ordine morale di ragione in una ma-

niera adattata alla natura dell' essere senziente e libero, oltre la possibilità fisica dell' uomo di eseguire una data azione, e l' efficacia intrinseca dell' azione medesima su la produzione del fine, si ricerca il concorso simultaneo di due condizioni; cioè :

1.° Una vera e completa *cognizione* non solamente della specie, del numero e del collegamento delle azioni, che formano l' ordine teoretico per l' uomo (§. 82—87); ma eziandio la cognizione della specie, del numero e della subordinazione di questi atti e maniere, che producono le opere dell' ordine teoretico: in una parola, si richiede la cognizione di quella catena di effetti e di rispettive cagioni, che legano i moti dell' anima dell' essere misto e libero a que' fenomeni della natura, che possono produrre la conservazione e la perfezione, o qualsiasi altro effetto naturale recante il massimo ben essere in natura.

2.° È necessaria l' *esistenza*, e il *sentimento* di un interesse analogo ed efficace, il quale si trovi *connesso* e *diffuso* su questa catena di azioni dell' essere misto per eseguire le azioni medesime, e insieme ottenere l' effetto proposto. In una parola si esige la cognizione del sistema dei diritti e dei doveri, ed un interesse vittorioso ad eseguire questo sistema.

Verificandosi la coesistenza di queste due condizioni, si verifica per ciò stesso la disposizione *prossima* al perfetto adempimento pratico dell' ordine morale assoluto. Anzi allora nasce necessariamente l' effetto finale inteso, perchè esistono ed operano i rapporti tutti reali ed attivi, valevoli a produrre il divisato effetto.

Tutti i principj, e tutte le massime relative all' *imputazione* morale; tutte le viste che riguardano lo spirito della prudenza legislativa, si presentano in folla come appoggiate in comune su quello che si è detto in questo paragrafo. Ma al presente non ci è permesso di occuparci di siffatti oggetti. Ad ogni punto di elevazione delle nostre contemplazioni conviene finir la carta di prospetto senza entrare in più particolari illazioni proprie di una vista più vicina, e le quali

racchiudendo notizie più speciali, esigerebbero una tela assai più estesa per essere tratteggiate.

ARTICOLO V.

Riflessioni e ricerche da intraprendere.

§. 101. *Recensione delle osservazioni e del metodo delle cose dette in questo Capo.*

Quale fu la ricerca da noi proposta al principio di questo Capo? « *Come* si possa effettuare l' intento di dirigere « le azioni libere degli uomini e delle società al consegui- « mento del fine segnato dalla natura al genere umano » (§. 79). Qual è la risposta risultante dalle cose dette in questo Capo? « Il proposto intento non si può ottenere che « mediante l' osservanza dell' ordine morale di ragione ». D' onde abbiamo noi dedotta questa risposta? Noi l' abbiamo dedotta dalla natura, e dalle qualità primitive, evidenti ed immutabili della natura umana, e dei rapporti attivi di lei collo stato reale di tutti gli esseri dell' universo. I fatti ed i risultati di que' fatti di cui abbiamo usato, sono di una tale solidità, precisione ed evidenza, che è impossibile in alcun altro ramo dello scibile trovarne alcuno che li superi in queste qualità.

Quello che appellammo ordine teoretico delle azioni umane, considerato nella natura stessa delle cose, risulta dalla posizione di un fine, dalla necessità di subordinare i mezzi a lui, dalla limitata potenza dell' uomo legato e coesistente cogli esseri della natura; e quindi dalla necessità di ordinare i suoi atti giusta l' esigenza dei rapporti reali delle cose verso l' effetto stabilito.

Quello poi, che denominammo ordine *pratico*, risulta dalla necessità di far agire l' attività umana in modo da praticare le azioni indicate dall' ordine teoretico. E siccome l' ente, le di cui azioni debbonsi effettuare, è un essere senziente e libero, e si richieggono atti liberi; così dalle

qualità di fatto naturali di un tal essere, e dalle leggi primitive ed irrefragabili di lui, furono tratti i fondamenti, la natura e le esigenze generali di un tal ordine.

Per ultimo, è evidente che l'*unione* di questi due ordini non ne può formare che un solo ed individuo; e quest' ordine solo è quello, che posto in azione, fa di sua natura eseguire a dirittura l'intento proposto.

§. 102. *Qual supposto di fatto involga la posizione dell' ordine teoretico.*

Ma in tutta questa esposizione qual è propriamente l'idea fondamentale che predomina? La *necessità* di esercitare le azioni giusta l'esigenza della natura delle cose in mira ad un dato fine; la necessità di eseguire le volizioni giusta la natura delle azioni indicate. Ora riducendo le cose a fatto pratico, quanti supposti di fatto, o almeno quante ricerche rimangono ancora ad esaurirsi?

Primieramente, parlando dell' ordine teoretico, e ritenendo la considerazione della limitazione e dipendenza dell' uomo dallo stato di fatto del sistema della natura, è cosa evidente che, se si proponesse un fine, al conseguimento del quale resistesse l'andamento degli esseri o assolutamente o relativamente agli sforzi che far potesse l'uomo, in tale caso mancherebbe ogni principio e materia da fondare qualunque ordine delle azioni libere umane. Dunque la posizione dell' ordine involge il supposto *di fatto*, che in natura esista una combinazione e andamento tale di cose, che l'efficacia di certe azioni libere umane sia valevole a produrre *per se stessa* l'effetto voluto, o che almeno l'eseguire tali azioni in un col sistema di fatto della natura, possa giovare ad effettuarlo.

§. 103. *Ricerca su la verità del supposto di fatto dell' ordine teoretico.*

Ora questo fatto si verifica egli? Ecco la prima ricerca, alla quale convien soddisfare con osservazioni di esperienza e di ragione. Egli è ben vero che, avendo noi proposto come fine delle azioni libere la conservazione e perfezione, abbiamo una presunzione favorevole a conchiudere per l' affermativa (§. 69, 70). Questo è di fatti un effetto di tutti i momenti, a produrre il quale concorre visibilmente la natura, e l' opera dell' uomo; ma quest' effetto ha una certa estensione, e dall' altra parte noi non abbiamo posto per iscopo una conservazione e perfezione *qualunque*, ma bensì la più *felice* conservazione, e la più *rapida e completa* perfezione possibile, cioè avuto riflesso a quanto richieggono i bisogni reali dell' uomo. Ora i dati sovra esposti sono troppo incompleti e vaghi per somministrare una soluzione adeguata e costante, quale vien ricercata dall' indole del nostro soggetto.

§. 104. *Quando, e come convenga soddisfare all' antecedente ricerca.*

Questo non è il luogo proprio per tentare detta soluzione, atteso che per ora non dobbiamo far altro che esibire quelle nozioni direttrici di ragione, le quali servono d' *introduzione*, cioè a preparare le ricerche e la maniera di osservare nella scienza del Diritto naturale pubblico. All'opposto per soddisfare convenientemente all' indagine proposta, è d' uopo di ottenere una conclusione di fatto ben avverata, e però dedotta dalla cognizione adeguata dei *fatti particolari*, nei quali si abbia realmente osservato che le azioni libere, *richieste* per effettuare il fine stabilito, si trovano in atto pratico non solamente eseguibili, ma efficaci eziandio, ed anche giovate dal sistema di fatto della natura. Ora l' esame di tutti questi fatti è essenzialmente simultaneo

allo studio *speciale ed analitico* di tutta la scienza. Basti dunque di averne qui accennata la ricerca per rammentarci a suo tempo di non perderne di vista la soluzione.

§. 103. *Qual supposto di* fatto *involga la posizione dell' ordine pratico.*

Passiamo ora all' ordine pratico. Si è veduto che, posta anche l' *efficacia* delle tali e tali azioni libere a produrre, o a coadjuvare a produrre l' effetto finale stabilito dall' ordine teoretico, siamo ancor ben lontani dal vederlo realmente effettuato, se non vi concorra l' opera attuale dell' uomo (§. 90). Affinchè poi questo attuale *concorso* dell' opera umana si verifichi, le disposizioni si ricercano e i motivi già accennati (§. 91, 92). Ma si è veduto del pari, che non istà in mano dell' uomo il creare e il raffazzonare a suo modo queste disposizioni e questi motivi (§. 94, 95). È dunque evidente che ciò debb' essere fino ad un certo segno opera della natura, e dell' ordine necessario di *fatto* degli esseri coesistenti nell' universo operanti su l' uomo individuo, e su le società.

L' essenza dunque dell' ordine pratico, come tale, riposa sul supposto di fatto, che l' indole e l' andamento del sistema necessario ed esistente della natura sia così armonizzato, che le disposizioni e i motivi confacenti all' esecuzione dell' ordine teoretico, esistano ed agiscano su l' uomo, altro non rimanendo a lui che esercitare l' attenzione per rilevare e sentir distintamente quello che far convenga, o per eseguire a dirittura la regola, o per preparare le cose ad eseguirla.

Dilucidiamo vieppiù i termini di questo supposto. Esso ci deve guidare a travedere e valutare le leggi del destino della natura su gli affari sì pubblici che privati degli uomini e delle società, e a determinare i limiti del potere umano nel formar il proprio bene, o mal essere fisico-morale. Ella è cosa di fatto, che non tutte le azioni *fisicamente* possibili all' uomo, sono *praticamente*, o sia moralmente eseguibili.

Per eseguire praticamente si ricerca che un'azione, d'altronde fisicamente possibile, venga in particolare determinata dalle *disposizioni prossime*, di cui sopra si è parlato (§. 91—100). Il supposto dunque si risolve a verificare che in forza dell' *andamento naturale* delle cose si possono, non per una mera possibilità fisica, ma per una vera possibilità morale, e in atto pratico, in qualche modo verificare le accennate disposizioni prossime.

Se per una mera ipotesi non si verificassero, che cosa ne risulterebbe? L'ordine teoretico rimarrebbe tuttavia lo stesso; ma i fenomeni morali contemplati in se medesimi, e che formar dovrebbero i materiali primitivi dell'ordine pratico, avrebbero bensì le loro leggi, e quindi esisterebbe un *ordine di fatto* delle azioni umane, in cui accaderebbe sempre che la forza esecutrice fosse subordinata ne' suoi atti alla volontà, e la volontà alla sensibilità, e questa all'azione degli oggetti esterni; ma tutto quest'ordine di fatto costituirebbe un sistema di cose *isolato*, il quale non avrebbe connessione coll'ordine teoretico: a somiglianza del sistema meccanico di un oriuolo, in cui il segnar dell' indice è subordinato al movimento delle ruote, e questo all'azione espansiva della molla, senza che poi serva a produrre altro effetto meccanico nella natura.

Il supposto dunque di fatto, di cui si tratta qui, deve precipuamente inchiudere il concetto, che l'ordine di fatto naturale in generale produca un sistema di facoltà e di stimoli reali atti a guidare la volontà del genere umano a praticare le azioni determinate dall'ordine teoretico; il che si risolve a *identificare l'interesse* e le *cognizioni* umane colle regole dell'ordine medesimo. Riducendo adunque il supposto a' suoi termini conchiudenti, convien ritrovare nell'andamento di fatto delle cose le cagioni di questa *unificazione*.

§. 106. *Ricerca su la verità del supposto di fatto dell' ordine pratico.*

Ora io chieggo: questo supposto è egli vero? Come si può provarlo? Badiamo bene che ora instituiamo un' indagine di puro *fatto*, la quale deve abbracciare tutte le parti dell' essere intelligente, ed essere analoga alla subordinazione delle facoltà di lui. Ond' ecco la ricerca in termini più precisi: « In forza del sistema attuale delle cose, quali *di-*
« *sposizioni* esistono nel genere umano, contemplato nelle
« circostanze di questo globo, conformi o contrarie all' ese-
« cuzione dell' ordine teoretico morale di ragione? »

§. 107. *Triplice oggetto dell' antecedente ricerca.*

Riportando questa ricerca all' economia delle facoltà naturali, ed alle circostanze estrinseche inevitabili del genere umano, questa domanda inchiude i seguenti principali oggetti di ricerca; cioè:

I. Quali disposizioni in generale relativamente all' ordine teoretico morale di ragione *esister* possano nell' uomo in forza della *costituzione*, e delle leggi primitive dell' essere suo fisico-morale?

II. Come *sviluppare* si possa l' azione di queste disposizioni in conseguenza dell' *andamento* necessario del sistema naturale delle cose, *comune* a tutto il genere umano?

III. A quali *varietà* deve effettivamente andar soggetta l' azione della potenza morale delle nazioni in forza di *speciali* circostanze irreformabili dal potere umano?

Se facciamo attenzione ai fatti più ovvj ed universali della natura, noi troviamo ch' essa ha formato l' uomo in guisa da poter essere ragionevole, e però che può divenir capace di conformar le sue azioni ad una regola: di fatti conoscendola può quelle dirigere con antivedimento. Dalla mente poi passando al cuore, se noi non prendiamo in considerazione, che l' indole generale del suo amor proprio,

noi vi troviamo una tendenza immutabile ed universale al ben essere (§. 77). Ma che cosa conchiude tutto questo? Null'altro, che la natura nel formar l'uomo non pose in lui una contrarietà di potenza reale a resistere alla *esecuzione* dell'ordine teoretico; e che anzi vi pose una potenza, che può in astratto essere guidata all'esecuzione suddetta. Rimarrà sempre la ricerca, come questa potenza venga eccitata, diretta e preparata in guisa da esercitar praticamente l'ordine medesimo. Egli è vero che l'uomo *prima* di conoscere il *modo* di reggersi da se stesso non può dirigere le sue azioni con regola. Prima di sentire un interesse non può essere spinto ad un determinato oggetto. La prima educazione adunque è quella della natura. L'arte dunque è figlia della natura. Dunque tutto quello che *precede* le circostanze e le cognizioni, che fanno poi nascere l'arte, debb' esser fatto dalla natura sola. Convien dunque provare l'esistenza, le cagioni e le leggi speciali di questa primitiva educazione naturale. E prima di tutto convien conoscere la misura, e le leggi di quella ragionevolezza indeterminata, di cui parliamo, per rilevare se sia tale e tanta da soddisfare all'esigenza dell'ordine teoretico. È dunque evidente che si ricerca una vista dettagliata dei due termini del paragone per giudicare solidamente ed a norma della realtà delle cose. Di più, se nell'amor proprio contemplato in astratto non si vede che una tendenza indefinita al piacere, convien dunque ricercare nelle *circostanze* particolari di fatto le cause delle sue determinazioni particolari o buone o ree, o conformi o deformi all'ordine teoretico. Ma l'esame di queste circostanze, quali realmente esister possono nel sistema concreto del genere umano, porta necessariamente ad un'indagine di fatto specificata.

§. 108. *Quando, e come convenga soddisfare alle proposte ricerche.*

È dunque evidente che, col sussidio delle viste puramente generali e confuse della natura dell'essere ragio-

nevole, non si può rispondere adeguatamente alle sovra esposte ricerche. Per le ragioni dunque addotte poco fa, allorquando parlammo dell'ordine teoretico (§. 104), è d'uopo di rimettere l'investigazione delle cose relative ai fondamenti dell'ordine pratico a tempo opportuno, e precisamente là dove si tesse la storia razionale dello sviluppamento dell'umana perfettibilità ad uso delle scienze del Diritto, e della Politica. Questa storia, come qui si vede, è resa necessaria fino dai primordj della scienza dell'ordine. Riteniamo adunque quello, che fu veramente dimostrato sino a questo luogo, come una semplice teoria della *necessità finale* applicata all'indole universale degli esseri, e dell'uomo.

§. 109. *Qual valore attribuir si possa all'ordine morale di ragione, a confronto dell'ordine naturale di fatto.*

Da tutto quello che è stato discorso fino a qui, lice travedere la forza ed il valore dell'ordine morale di *ragione*, cioè del complesso delle regole delle azioni libere umane, e dell'esecuzione di queste regole in confronto dell'ordine naturale *di fatto*. Noi possiamo congetturare essere l'ordine di fatto infinitamente più esteso nell'*atto* che è promotore e compagno dell'ordine morale di ragione. Noi possiamo inoltre denominare in certa guisa l'ordine morale di ragione, ordine morale di fatto ridotto a *perfezione*, nella stessa maniera che la ragione istruita e diretta dal metodo, si chiama ragion naturale perfezionata.

Questa perfezione per altro è anch'essa una delle possibili posizioni di *fatto* della natura delle cose; nè ci vien fatto di separarla che col mezzo di una nostra operazion mentale, per cui formandoci idea di un corso di cose diverso, che chiamiamo disordinato, col confronto di quello, che diciam ordinato, ne nasce quella specie di contrasto logico, che passa tra il fatto ed il diritto. Questa perfezione poi la desumiamo dalla più stretta convenienza dei mezzi col fine, a cui sono diretti, e dall'esclusione di quelle cose,

che a senso nostro sono contrarietà, o superfluità, o ritardi, ed altrettali accidenti, i quali disegniamo col nome di vizj, di difetti, di disordini. Qual è dunque, in confronto dell'ordine morale di fatto di natura, il valor vero dell'ordine morale di ragione colla maggior perfezione possibile ridotto a pratica dal genere umano? Egli è quello stesso, che è proprio dell'arte in confronto della natura. Le connessioni sono quelle medesime, che l'arte ha colla natura, cioè di esserle figlia, e di riagire su quella per perfezionarla, giusta il nostro modo d'intendere. Fra alti monti evvi un lago, che ingombra molto tratto di terra. Questo si scarica lentamente filtrando per uno scoglio, e per varj e tortuosi giri tramanda le sue acque al mare. La mano dell'uomo apre lo scoglio, scava un canale capace e retto, redime la terra dalle acque incombenti, e le volge in campi fruttiferi.

Fra que' milioni di ordigni, che il grand' ordine dell'universo impiega nel condur le cose al fine massimo a noi occulto, esiste anche l'arte. Noi veggiamo tutto al più la estensione di una sola ruota. Noi la crediamo concorde al tutto su la fede dell'*unità* attiva di più esseri, che coesistono, agiscono e riagiscono, si conservano, e riproducono.

PARTE SECONDA.

DELL' ORDINE NE' SUOI RAPPORTI ALLA LIBERTA' UMANA.

CAPO PRIMO.

Dei caratteri della Libertà. Suoi rapporti, e sue differenze in conseguenza dell' azione dell' ordine morale.

§. 110. *Spirito delle ricerche della Parte antecedente.*

Se si ponga mente allo *spirito* delle ricerche sovra promosse, ed all' *indole* de' risultati che ne derivarono, si scopre che sono tutte operazioni le quali si tentano e si compiscono su l' *attività* dell' uomo, o sia su le di lui facoltà attive sì interne che esterne; il che in ultima analisi va a limitare la naturale sua libertà, per parlare il comune linguaggio. Dico per parlare il comune linguaggio, perchè veramente l' idea di *libertà* è un' idea puramente *relativa*, e non quella di un reale soggetto. Essa è suscettibile di tante spiegazioni, quanti sono i soggetti diversi su i quali si esercita l' attività umana, e quanti sono i diversi generi di ostacoli, o di vincoli, che si possono incontrare nell' esercizio di lei.

§. 111. *Necessità di conoscere l' essenza comune degli effetti dell' ordine su l' umana libertà.*

L' azione del sistema dell' universo su l' uomo combinata colla tendenza generale di questa attività verso il ben essere, presenta una moltitudine di vincoli e d' ostacoli. Da ciò

nasce l'ordine, e nascono gli effetti di lui su l'umana libertà.

È d'uopo adunque di *conoscere* l'indole ed i rapporti perpetui e generali di questi *effetti*. La loro descrizione ed indicazione costituisce la lingua comune a tutte le scienze di Diritto. A prevenire gli errori è indispensabile che la lingua sia *esatta*, vale a dire che si conoscano distintamente le idee annesse ai vocaboli dei quali si fa uso.

Io esibisco in questo scritto un Prospetto ragionato di nozioni direttrici. È dunque evidente ch'egli deve rendere visibili i vincoli del sistema ch'io giudico il più vero, e il meglio ordinato per le materie di pubblico Diritto. Ma come rendere visibili le sue parti, e i nessi delle medesime, senza una esatta cognizione delle forme proprie delle idee *radicali* che ad ogni passo s'incontrano? Ma queste idee radicali furono esse abbastanza definite? Il loro concetto è egli bastantemente noto, o concordemente riconosciuto? Le loro origini e i loro supposti abbastanza sviluppati? Io me ne appello alle opere di Diritto naturale e pubblico che abbiamo. Come dunque posso io dispensarmi dall'esibir qui un succinto sistema di definizioni graduate, e di entrare in qualche analisi di alcune nozioni teoretiche della scienza di Diritto delle quali si deve far uso in progresso? Entriamo in materia.

ARTICOLO I.

Nozioni tecniche su la Libertà.

§. 112. *Su quali oggetti si considera la Libertà.*

Che cosa è *Libertà?* Volendo cominciare dal definire la cosa, io prescindo da quelle significazioni *improprie* della parola Libertà, colle quali talvolta nel parlar comune si applica ad un soggetto, cui il nostro desiderio o la nostra immaginazione ci porta a figurare *sbrigato* da certe maniere di essere. Così, per esempio, diciamo libera un'area che

veggiamo *sgombra* da ostacoli e vota di oggetti. In vece mi restringo a contemplare la *Libertà* nell' *esercizio* della *forza* degli esseri attivi.

§. 113 *Libertà metafisica.*

Limitata l' attenzione a questo genere di oggetti, s' incontra primieramente la più *vasta* significazione possibile *propria* della parola *Libertà*. Essa importa l' *esenzione da ogni ostacolo nell' esercizio di una forza qualunque*. Considerandola quindi nel soggetto, che chiamasi libero, ella sarà: *la forza di un essere in quanto ne' suoi atti è esente da ostacoli.*

Ma siccome in questo punto elevatissimo di prospettiva la mente abbraccia gli esseri tutti sì animati che inanimati (1), i quali esercitano senza ostacolo la loro forza; così alla nozione propria di questo modo di vedere le cose si deve assegnare il nome di *Libertà metafisica*.

§. 114. *Libertà animale.*

Discendendo poscia a distinguere gli esseri misti animati dagl' inanimati, e trovando che il principio proprio e distintivo delle azioni di quelli da questi si è la *sensibilità* e la *volontà*, ragion vuole che, nell' esprimere l' esercizio libero della loro attività, usiamo di un connotato distintivo. Quindi chiamiamo *Libertà animale* la *esenzione da ogni ostacolo delle volizioni degli atti esecutivi dell' essere senziente misto*. E però considerata come potenza di fatto nell' essere medesimo sarà: *la facoltà di fare ciò ch' egli vuole.*

§. 115. *Libertà razionale.*

Restringendo le nostre considerazioni all' *uomo*, e contemplandolo dotato di una *intelligenza attuale*, per cui si

(1) Più libero che i venti in mare; disse Shakspeare.

distingue dagli esseri non ragionevoli, e trovando dagli esami fatti, ch'egli, mercè l'intelligenza acquistata, può fino ad un certo segno emancipare il suo poter sentimentale dall'impero *fortuito* degli oggetti *esterni*, e dare alle sue idee, e quindi alla sua volontà, e per ultimo alla sua forza esecutrice determinazioni ben diverse e infinitamente più variate di quelle che derivano dallo stato puramente sensuale; e che in oltre può divenir capace di dirigersi con antivedimento, e contro le rappresentazioni puramente fortuite esterne: ne risulterà che la sua attività veramente contrae una *maniera diversa* di agire da quella dei puri animali non ragionevoli. Perlochè considerando l'esercizio di questa attività così perfezionata, in quanto è *sgombro* da ostacoli, potrà meritare il nome di *Libertà razionale*. Essa quindi considerata nell'agente medesimo sarà: l'*attività dell'Essere intelligente in quanto ne' suoi atti è esente da ostacoli.*

ARTICOLO II.

Della libertà in genere ne' suoi rapporti coll' ordine astratto.

§. 116. *Libertà metafisico-legale.*

Ritorniamo al punto di contemplazione universale. Arrestandoci su l'esercizio dell'attività di un agente qualunque, e non ponendo mente a veruna circostanza particolare, altro non si vede che una forza operante in una maniera qualunque. Ma passando a riflettere che non tutte le determinazioni metafisicamente possibili della sua attività si possono verificare in atto *pratico* in forza del sistema insormontabile delle leggi dell'universo; ma che gli è d'uopo di dirigere l'esercizio de' suoi poteri piuttosto d'una maniera che di un'altra (§. 80): ne sorge quindi l'idea di una potenza in certi casi *impedita*, e in certi casi *esente* da ostacoli nell'esercizio de' suoi atti. Siccome però quello che rimane a lui di *spedito* è effetto delle *leggi* naturali delle cose che com-

pongono l' universo, così nascerà l' idea di Libertà metafisico-legale, la quale sarà: l' *esercizio dell' attività di un essere qualunque in quanto pel sistema delle leggi naturali di qualunque ordine si trova esente da ostacoli.*

Questa specie però di libertà non è *intrinsecamente* diversa da quelle che furono contemplate di sopra. Ogni effetto di natura non può veramente esistere, che nello *stato concreto* e reale delle cose, in cui non è praticamente possibile tutto quello che lo è metafisicamente; ma soltanto quello che può risultare dai rapporti attuali degli esseri. Quindi ogni genere possibile di libertà di qualsiasi agente sarà: il *risultato del sistema delle leggi di qualsiasi ordine.*

§. 117. *Dovere in genere di puro fatto.*

Nel distinguere la possibilità dall' impossibilità a produrre certi effetti, ovvero a riuscire in certi intenti, la mente trova che tanto l' una quanto l' altra non sono *sempre assolute*; ma che hannovi certi casi, nei quali si può di fatti ottenere il fine divisato, mediante certe combinazioni, o *usando di certe* e *determinate* maniere. Riflettendo pertanto simultaneamente all' *impossibilità* di ottenere *altrimenti* l' intento, nel mentre che questo si ottiene per mezzo di *certi atti*, ne viene di conseguenza, che questi atti contraggono la qualità di mezzi necessarj al conseguimento di un dato fine; e da ciò si suol dire: *debbe*, *è costretto*, *gli è d' uopo*, *è di mestieri*; tanto se parlasi dell' uomo, quand' anche non s' indichi un atto, cui per legge morale o per diritto non è obbligato di eseguire, quanto se si parla degli esseri o animati o inanimati, che si suppongono agire per qualche effetto.

Da ciò nasce il *dovere metafisico*, o in genere, il quale altro non è che un atto qualunque di un essere attivo, in quanto è *necessario*, o mezzo indispensabile ad ottenere un dato fine o effetto qualunque.

Siccome però per una evidente correlazione certi altri atti *ostano*, e distruggono effettivamente la maniera di giun-

gere ad un dato fine, e perciò rendesi *necessaria* la loro omissione, così ne risulterà la distinzione del dovere metafisico di *azione* dal dovere metafisico di *omissione*. E però esprimendo la cosa in una maniera universale, il dovere in genere si dirà: *essere l'azione o l'omissione di un atto qualunque in quanto è necessario ad ottenere un qualunque fine ed effetto.*

§. 118. *Obbligazione in genere.*

Può lo spirito umano concentrarsi sopra quel risultato di cose, che rende impossibile il conseguimento di un dato fine senza l'esecuzione, o l'omissione di certi atti in ogni ordine di cose, ed assegnando ad un simile risultato un nome, lo chiamerà *necessità finale.* Può, per la sua facoltà di separare, considerar questa necessità rapporto all'agente il quale per ottenere l'intento è costretto a seguire la necessità finale suddetta, e quindi dandole un nome, la chiamerà *obbligazione in genere.* Laonde egli la definirà: *la necessità di fare o di omettere una cosa, di agire o di non agire di una data maniera per ottenere un dato fine od effetto.*

§. 119. *Le obbligazioni, e i doveri di qualunque sorte sono* risultati generali *dei rapporti reali delle cose.*

Ma salendo alle cagioni che producono tutte queste cose, il che si eseguisce facendo attenzione al *come* tutti questi effetti relativi sieno stati generati, lo spirito umano trova che in ultima analisi essi derivano dalla situazione, in cui l'agente esercita la sua forza, che è appunto nel seno di una moltitudine di esseri attivi e coesistenti, i quali agiscono reciprocamente gli uni su gli altri giusta la loro natura. Ei vede ch' essi sono disposti e determinati così, che in forza della loro natura e reciproca azione e reazione non danno, nè possono dar campo ad altra maniera di operare.

Da questa evidente osservazione di fatto l' uomo è costretto ad affermare che tutti i doveri e tutte le obbligazioni

naturali di qualsivoglia genere, ed in qualunque ordine di esseri, sono un risultato necessario dei rapporti reali ed attivi delle cose così disposte ed operanti, il che vuol dire, del sistema ed ordine reale ed indeclinabile della natura.

§. 120. *Ordine teoretico in genere. Norma delle azioni.*

Premessi tutti questi dati, lo spirito si solleva a contemplazioni più ampie. Proposto uno scopo, od un effetto qualunque come centro di tendenza delle azioni di uno o più esseri, conosce evidentemente che, dalla massa immensa delle azioni metafisicamente possibili, deve necessariamente scartare, dirò così, una moltitudine di azioni, come contrarie o inutili a produrre il fine proposto, per non ritenere che quelle le quali risultano necessarie ed efficaci all' uopo. Di queste ne fa una scelta *collezione*, e trovando fra loro un collegamento ed una tendenza efficace a far nascere l' effetto divisato, le denomina: *ordine delle azioni di un dato genere; sistema di leggi*, ec.

Rammentando poi che questi effetti e mezzi sono risultati necessarj dello stato reale degli esseri, chiama il loro complesso col nome *di ordine naturale e necessario delle leggi; di sistema delle azioni*, ec.

Ma dappoichè comprese che per ottenere un dato effetto finale non può un agente qualunque dispensarsi dal dirigere l' esercizio della sua attività a norma dell' esigenze di quest' ordine, nel mentre che sarebbe pur metafisicamente possibile che operasse in maniera diversa, sebbene o invano, o contro il fine; perciò lo spirito umano non può a meno di riguardare quest' ordine come una specie di *esemplare, di modello, di idea archetipa* di quello che è *necessario* praticare in fatto in ogni caso possibile, in cui ottener si voglia un fine qualunque. Allora l' idea e il piano di quest' ordine viene considerato *norma e regola* necessaria ad agire.

§. 121. *Giusto, ed ingiusto in senso universale.*

Allora nasce l' occasione di paragonare la pratica possibile dell' agente con questa norma, e da questo paragone risultano le idee relative di conformità o difformità, d' identità o diversità fra la norma e l' esecuzione, fra le azioni espresse nell' esemplare e quelle che si figurano effettuate in pratica. Questa operazione puramente logica somministra la *logìa*, o sia l' idea astratta relativa che nomasi *giustizia* quando sente la detta conformità o identità; *ingiustizia*, quando sente la difformità o discordanza.

Giusta quindi o *ingiusta*, chiama l' opera o semplice o complessa; *giusto* o *ingiusto* l' agente a norma che vede verificata o la detta identità o diversità.

Per un' associazione poi intima d' idee, e per un accorciato modo di dire chiama col nome assoluto o sostantivo di giusto o di giustizia l' ordine medesimo, il quale viene considerato in una maniera *relativa*, cioè in *quanto* egli è *norma* o *regola* alle opere di un agente qualunque.

§. 122. *Necessità immutabile e reale del giusto e dell' ingiusto.*

E siccome vide che l' ordine predetto è un risultato necessario del sistema reale delle cose irreformabile ed insormontabile dall' essere finito (§. 84); così applica le stesse qualità alla giustizia. Così la rende di *posizione reale*, *necessaria*, *indeclinabile*, *immutabile*, sebbene, cangiando i rapporti reali o sia lo stato di fatto degli esseri, ne nascerebbe un altr' ordine normale, in cui per altro si verificherebbero queste stesse condizioni metafisiche (§. 101).

§. 123. *Che cosa esprimano veramente le antecedenti nozioni.*

E qui si accorge che non individuando egli uno stato più che un altro dell'ordine di coesistenza degli esseri attivi, il suo linguaggio ha un *doppio significato* cagionato dalla sola astratta generalità con cui concepisce le cose. Il primo significato è quello, che potrebbe avere parlando del sistema *attuale* ed *effettivo* dell' universo; e l'altro è quello che potrebbe ricevere prescindendo dal fatto speciale e concreto delle cose attuali, e parlando di un ordine possibile qualunque. Da ciò deduce che con tutte queste generali teorie di ordine e di giustizia egli non effettua niente, non prescrive niente, non determina niente, non iscopre niente che possa servire di regola direttiva negli affari della vita; ma solamente adduce *osservazioni* generali di fatto, le quali si dovranno sempre verificare in conseguenza di una sola e semplicissima circostanza di *fatto*. Questa osservazione esprime che l'uomo, e qualsiasi altro ente finito non sono esseri onnipossenti i quali possano cangiare a talento lo stato delle cose per far nascere certi effetti a loro modo; ma che sono finiti, servi delle cagioni prepotenti che agiscono e legano tutta la natura.

§. 124, *Conseguenze logiche derivanti dall' indole delle nozioni sopra addotte.*

La scienza dunque metafisica della *forza* e dei rapporti dell' ordine astratto su l'umana libertà non costituisce la *metafisica* della scienza propria dei diritti umani o della cosa pubblica (§. 20, 30, 31); ma altro non è, che un *preparativo* per far sentire la *necessità* universale e perpetua di studiare le particolarità dello *stato reale* di fatto delle cose, i loro rapporti, le loro esigenze sul genere umano, attesa la dipendenza e i limiti astratti e generali della potenza dell'arte umana, la quale si dimostra in tutti i casi

verificata in ogni tentativo, che far possono gli uomini, le società e le genti per giungere ai diversi fini che si possono proporre. Da ciò ne viene l'irrefragabile conseguenza che, lungi che la considerazione dell'ordine astratto ci guidi a trattare la scienza del diritto e delle leggi di qualunque sorta, o con relazioni dedotte da fantasie platoniche, o con viste generali ed ordine sintetico, ci obbliga all'opposto a considerarla e a trattarla come tutte le altre scienze naturali, cioè col presidio delle osservazioni dello stato di fatto delle cose, in cui siccome nulla esiste di astratto e generale, ma tutto di concreto e particolare; così ogni regola sarà sempre imperfetta, se non sia che il risultato di queste viste generiche. Da questo spontaneamente e necessariamente la politica tutta è sottomessa ai dettami di rigoroso diritto. Ritorniamo in cammino.

§. 125. *Obbligazioni di giustizia nel senso più universale.*

È logicamente impossibile che un'azione *difforme* da quella della norma, sia a quella *conforme*. È dunque evidente che per agire conformemente alla regola è *necessario* di praticare certi atti e di una certa maniera, e di ometterne certi altri. Ecco l'*obbligazione* ed il *dovere* finale di giustizia. Fino a che non si aggiunga altro, questa propriamente non è che una obbligazione puramente logica, perchè non ha altro fine che la concordanza dell'azione colla regola. Questa si verifica in ogni cosa, che appartenga *ad arte* anche fuori delle cose di morale e di diritto, dove concorrono pur anche tutte le altre antecedenti condizioni derivanti dall'ordine astratto. Quanti sono i poteri che devono concorrere a produrre un atto, altrettanti sono i termini di paragone fra le *azioni* possibili di questi poteri, e le norme da seguire. Altrettante dunque sono le relazioni di *conformità* e di *difformità*, di *giustizia* e d'*ingiustizia*. Altrettante dunque sono le specie d'*obbligazioni* di giustizia. Molte obbligazioni pertanto di questa natura possono concorrere in un atto identico, avuto solamente riguardo ai poteri dell'agente,

sebbene tutte tendano ad un solo effetto. La mente, il cuore, la mano debbono essere d'accordo nell'uomo. Il pendolo, la molla, le ruote debbono essere d'accordo in un oriuolo.

CAPO II.

Della libertà dell' essere senziente ne' suoi rapporti coll' ordine.

§. 126. *Obbligazione e dovere di utilità.*

Che se poi oltre la detta *necessità* di concordare le azioni proprie colla regola si scopra che *senza* l'osservanza di tale regola *non è possibile* di conseguire il *ben essere*, allora all'*obbligazione di giustizia* si aggiunge anche quella di *utilità*.

In astratto però si può considerare separata, e questa separazione di puro concetto ne somministra la nozione propria dell'obbligazione di *utilità*, la quale sarà: *la necessità di fare o di omettere certe cose; di essere o di non essere in una certa maniera per esistere più felicemente o meno infelicemente che si può.* Il dovere poi di utilità sarà: *un atto qualunque in quanto è necessario a conseguire un bene o ad evitare un male, a provare un piacere o ad isfuggire un dolore.*

Qui cadono alcune osservazioni, e sono:

1.° Che questa specie di obbligazione o di dovere non è comune ad ogni genere di esseri; ma è solo *propria* degli esseri *senzienti*, come soli capaci di piacere e di dolore, d'amore e d'odio, di bene e di mal essere:

2.° Che l'obbligazione d'utilità per l'indole sua logica non istà unita coll'obbligazione di giustizia; ma si può concepire *disgiunta.* Solamente se lo studio del sistema reale delle cose, da cui deriva ogni obbligazione e dovere, ci convince che effettivamente queste due specie di necessità vanno congiunte, può risultare una *connessione di fatto*, per cui verificata l'una si debba verificare anche l'altra.

È però di mestieri di dedurre questa cognizione da dati di un altr' ordine d' idee.

§. 127. *Piena obbligazione per l' essere senziente.*

3.° Viceversa si può almeno per ipotesi immaginare che l'obbligazione di giustizia, e l'obbligazione di utilità cadano su lo stesso atto. Allora nasce la piena obbligazione dell' essere senziente.

§. 128. *Distinzione dell' obbligazione dell' essere senziente dall' obbligazione* morale *propriamente detta.*

Fino a tanto che *questa* è una necessità risultante dai rapporti reali delle cose, e non si sappia se l' essere senziente la conosca e possa conoscerla, o no, non diventa propriamente vera obbligazione *morale*. Se egli è vero che la moralità altro non è, che la *capacità* dell'essere senziente e ragionevole di conformare con precognizione le sue azioni alla legge, il che in sostanza significa altro non esser ella che la stessa ragionevolezza in quanto è rivolta a dirigere le azioni dell' essere intelligente in vista di un ordine; se egli è pur vero che questa capacità non è sviluppata se non quando ei può eseguire a *dirittura* l' atto libero, il che importa che la mente sia fornita delle cognizioni, e della vista dei motivi convenienti (§. 94—100): egli è dunque evidente *ad onta* che lo stato delle cose considerato *in se medesimo* (cioè fatta astrazione dalla pratica dell'essere ragionevole) possa racchiudere i fondamenti uniti della obbligazione di giustizia e di quella di utilità; egli è, dissi, evidente che non potrà mai indurre una obbligazione veramente morale, perchè si frappone ancora un intervallo ed una serie di disposizioni prossime da realizzarsi, per applicare *immediatamente* l' obbligazione su l' atto divisato, e far agire la di lei forza su l' attività dell' uomo, le quali mancano ancora per produrre l' effetto morale. Per questa ragione si può immaginare che la piena obbligazione allora

riesca puramente teoretica. Essa poi diviene *pratica* allorquando le prossime mentovate disposizioni sono state *sviluppate* e rese attive. Per evitare adunque ogni equivoco, allorchè parlerassi dell' uomo, io chiamerò la prima col nome di obbligazione morale *teoretica*, e la seconda col nome di obbligazione morale *pratica*.

§. 129. *Definizione dell' obbligazione dell' essere senziente.*

Ma siccome per ora non abbiamo in vista che quei rapporti i quali riguardano l' essere *senziente*, così la piena obbligazione adattata alla natura di lui sarà : la *necessità per l' essere senziente di eseguire o non eseguire una azione o una serie di azioni qualunque per giungere mediante gli impulsi del piacere e del dolore a verificare il fine o a produrre un dato effetto qualunque richiesto dall' ordine di fatto della natura.*

Si svolgano i termini di questa definizione, e si troverà che le leggi dell' ordine teoretico determinate dalla convenienza dei mezzi col fine (giustizia universale) si trovano accoppiate con quelle proprie della natura dell' essere senziente, il quale tende per necessità a cercar il piacere ed a fuggire il dolore (utilità). Le prime inducono l' obbligazione in genere, la quale si estende a tutti gli esseri finiti e diretti in un sistema attivo di mezzi ad un qualche fine. E siccome appunto con essi l' essere puramente senziente ha di comune la limitazione e la destinazione delle sue azioni; così era d' uopo che avesse pur di comune un genere di obbligazione fondato sopra tali qualità. Le seconde poi inducono l' obbligazione di *utilità*, che si estende a tutti gli esseri senzienti sì ragionevoli che irragionevoli, i quali appunto hanno fra loro di comune la tendenza perpetua a cercar il piacere ed a fuggire il dolore; nel che si distinguono dagli esseri inanimati. Siccome le due qualità antescritte si verificano *simultaneamente* ed essenzialmente nello stesso essere senziente di qualsiasi specie, e riguardano

tutte le facoltà costituenti la natura di lui; così l'obbligazione che ne risulta è *piena;* cioè interamente adattata alla natura dell'agente sensibile.

§. 130. *Indole di questa obbligazione. Ricerche da instituire, e modo da soddisfar loro in questo scritto.*

Qui però non abbiamo ancora sott'occhio la vera obbligazione *morale* pratica propriamente detta; ma solo i suoi primi rudimenti. Prima però di addurne la nozione ci è mestieri di prepararne gradatamente l'orditura distinta, incominciando dal semplice e procedendo al complesso. Analizzare quelle leggi naturali delle azioni dell'essere puramente senziente, le quali hanno una connessione diretta colla *obbligazione* di fatto a cui egli è soggetto giusta la sua natura, le quali operazioni si verificano pur anche nell'essere intelligente che ha una volontà illuminata; aggiungere poi le osservazioni su le leggi naturali *proprie* dell'essere intelligente come il compimento del lavoro per definir indi l'obbligazione vera morale: ecco quello che io intendo di esprimere, dicendo che mi conviene incominciare dal semplice e passare al complesso. Tutte le teorie riguardanti la bontà e la malvagità delle azioni morali, i difetti e le perfezioni, i vizj e le virtù; tutte quelle che riguardano l'imputazione, e quindi il dolo, la colpa, o il caso fortuito, la buona fede, la diligenza ed altrettali cose che interessano il pubblico ed il privato diritto, la legislazione civile, criminale e politica: non possono venir esposte nè con ordine nè con principj salutari e certi, se non precede una piena cognizione dell'indole e dei requisiti *di fatto* dell'azione vera morale posta in paragone colle azioni fisiche e puramente senzienti, a fine di vederne l'indole genuina, e farne sentire con risalto i caratteri specifici e direttivi della filosofia legislatrice di qualunque ordine.

Eccoci quindi gettati nella scienza dei *fatti naturali*, e precisamente in quella parte che riguarda l'economia delle facoltà degli esseri animati, e specialmente dell'uomo, in

quanto *operano* alcuna cosa che produca un effetto di ordine o di disordine qualunque: in una parola eccoci alla teoria storica delle leggi della libertà animale e razionale.

Io sono ben lontano in questo scritto dall' entrare in quelle minute investigazioni, le quali sono riservate alla psicologia zoologica, o sia alla scienza delle operazioni sentimentali e fisiche degli esseri senzienti. Bastar deve in un'opera di Diritto deliberarne, ed accennarne quegli aspetti e quei risultati, i quali sono necessarj a far chiaramente rilevare la natura e le esigenze della vera obbligazione morale, e tutte le conseguenti nozioni fondamentali ad uso delle leggi, dei diritti e dei doveri degli uomini e delle società. Qui poi non debbo dimenticare i confini e le competenze di un piano sistematico di nozioni direttrici, nel quale si debbono esibire i temi e l' ordine dei trattati da eseguirsi, e non formare per esteso il medesimo trattato.

CAPO III.

Della libertà dell' essere ragionevole ne' suoi rapporti coll' ordine.

ARTICOLO I.

Viste analitiche comparative per servire alla Teoria della libertà razionale umana ne' suoi rapporti coll'ordine.

§. 131. *Doveri teoretici assoluti.*

Una colonna s' erge in mezzo ad una vasta pianura. Si tratta di abbatterla. Ecco l'*effetto* che debb'essere prodotto. Qualunque sia l' ente che deve produrlo, sarà sempre *necessario* che l' urto di lui sia tale da far sortire la perpendicolare del centro di gravità di questa colonna dalla sua base. Ma la colonna è di tanta massa, di tanto peso, di tanta rettitudine di gravitazione e in una data maniera fiancheggiata dal suolo. La quantità quindi della forza

rovesciante *deve* essere assortita e proporzionale a tutti questi dati, deve agire in una tale direzione e con una tale energia. Ecco una serie di condizioni *necessarie* per ottenere l'effetto derivante unicamente dalla natura e dalle circostanze della colonna, fatta astrazione dalla *specie* del soggetto che deve agire per rovesciarla. Ma ecco nel tempo stesso i fondamenti d'un *ordine meccanico* speciale per questo effetto. La sua realtà, immutabilità, necessità sono cose evidenti. Se voi volete produrre un altro effetto su la colonna, gl'indicati rapporti diverranno forse o in tutto o in parte superflui; ma non perciò si cangia l'ordine teoretico, di cui parlo: se ne verifica bensì un *altro* tutto proprio dell'altro effetto che volete produrre. E questo stesso sarà necessario, immutabile e fondato su i rapporti reali delle cose. Tanti ordini adunque di azioni vi saranno, quanti *effetti* finali voi volete produrre con *molte* azioni unite. L'unione di tutti questi ordini per gli effetti che nascono e debbono nascere nel sistema esistente dell'universo, costituisce l'ordine *universale*.

Ritorno all'esempio. Ogni qual volta noi esprimiamo che la celerità debb'essere tanta, e che si deve agire in una data maniera e non in un'altra, perchè altrimenti sarebbe impossibile ottenere l'effetto, noi esprimiamo propriamente una serie di *doveri* meccanici. E quindi, facendo attenzione soltanto alla *necessità* finale che predomina, noi formiamo l'idea di una specie d'*obbligazione meccanica teoretica,* determinata dalla natura del soggetto e dall'effetto finale che si vuole ottenere.

Comprendiamo quindi che, operando conformemente ai rapporti veduti dell'ordine meccanico, si ottiene l'effetto. Per lo contrario operando contro tali rapporti è impossibile d'ottenerlo. L'ordine quindi determina l'efficacia o l'inefficacia, l'utilità o l'inutilità finale delle azioni degli agenti qualunque sieno che possano far urto nella colonna. Egli è dunque *norma* teoretica. Andrà bene dunque, e sarà *giusta* la direzione, e giusto sarà il magistero meccanico divisato,

se sarà *uniforme* ai rapporti di quest' ordine. *Ingiuste*, *superflue*, *cattive* saranno tutte queste cose, se *contrarie*.

§. 132. *Dei doveri teoretici relativi alla diversa natura degli esseri, che agiscono per produrre un dato effetto.*

Fino a qui non si è fatta ancor parola da *chi* debba essere rovesciata la colonna. Tutte queste relazioni e condizioni risultano solamente dai rapporti reali fondati su la natura e posizione della colonna, e dall' effetto che si vuol produrre; e però sono tali che qualunque sia il potere rovesciante che s' impieghi, si dovranno sempre verificare.

Ora *molti* e varj sono gli esseri che possono produrre l' effetto mentovato. Un vento gagliardo, una corrente d' acqua impetuosa, un macigno che rotola dall' alto, un fuoco che scoppia di sotterra, animali di molta forza, l' uomo stesso possono rovesciare la figurata colonna. Prendiamo per ora l' acqua fra gl' inanimati, un bue fra gli animati o senzienti, e l' uomo fra i ragionevoli. Noi sappiamo già che la forza rovesciante debb' essere tanta, e la direzione debb' essere ad una data parte. Sotto questo aspetto la condizione è uguale per tutti, e però avuto riflesso all' indole del soggetto e del fine, è uguale per tutti anche la teoria meccanica e i *doveri* fisici assoluti che ne emergono per produrre l' atterramento della colonna. Ma l' acqua non *può* agire come il bue, nè il bue può agire come l' uomo, nè l' uom selvaggio privo di idee intellettuali e delle arti meccaniche come l' uomo incivilito, munito di forze artificiali.

§. 133. *Dei doveri teoretici riguardanti le potenze esecutrici dei diversi esseri attivi.*

Qui le cose cangiano faccia. Senza smentir punto l'ordine teoretico delle condizioni assolute sovra ricordate, e senza sottrarre l' azione dell' acqua, del bue e degli uomini dalla *subordinazione* al detto ordine, ci accorgiamo incontanente

che, sebbene una medesima *necessità* finale, o sia obbligazione astratta di dirigere la loro attività d'una data maniera li leghi tutti ugualmente, ciò nulla ostante la natura delle azioni, e il modo di produrre lo stesso effetto, deve in ognuno variare a norma della *natura* e dell'*attitudine attiva* di ciascheduno. Per lo che nell'acqua avremo il dovere puramente *fisico;* nel bue il dovere *fisico-sentimentale;* negli uomini il dovere *fisico-sentimentale-morale* unificati nella stessa operazione.

§. 134. *Doveri puramente meccanici.*

Nell'acqua la massa e la celerità *dovrà* essere tanta e non minore, essa *dovrà* agire per una corrente raccolta, e discendere da una data altezza in una data vicinanza, con una data direzione urtare nella tal parte della colonna per un determinato tempo. Ecco una somma di obbligazioni, e di *doveri* puramente *fisici* e meccanici della forza motrice operante nell'acqua e propri di lei. Essi sono dedotti dai rapporti reali fondati da una parte su la natura e su le qualità dell'acqua, e dall'altra su quelle della colonna, della posizione e del suolo, diretti al fine del rovesciamento di questa. Il luogo, per esempio, non permette di verificare queste condizioni? L'effetto sarà *impossibile* per l'acqua.

§. 135. *Doveri fisico-sentimentali.*

Se parliamo del bue; egli dovrà appressarsi alla colonna verso d'un dato lato della medesima, abbassare la testa d'una data maniera e fino ad un dato punto, urtare con un dato impeto, ec. E siccome da lui tutto questo *non si può* fare, se la sua anima non move il proprio corpo, e se non riceve certe sensazioni e certi stimoli; così ne risulta che l'azione delle sensazioni degli stimoli su l'anima, l'impulso dell'anima sul corpo, più tutti i movimenti sovra descritti che ne sono l'esecuzione in quanto sono necessari

nel bue ad effettuare il rovesciamento della colonna, costituiranno una serie di *doveri* psicologici e *meccanici*, ed un *ordine* per conseguenza *misto* di azioni proprie al bue per ottenere l'effetto stabilito.

È evidente che tutti questi doveri sono determinati dai *rapporti reali* che passano fra la natura, le qualità e la situazione della colonna, l'organizzazione, la forza e le facoltà *miste* del bue, in quanto questi rapporti sono diretti all'effetto di *rovesciar* la colonna.

Dall'altra parte poi, confrontando l'indole dei poteri e delle leggi che in questo affare esistono ed operano nel bue, coll'indole dei poteri e delle leggi che intervengono nell'acqua per produrre lo stesso effetto, si trova che nell'acqua non esiste che una forza *motrice* eccitata e diretta da quella della gravità e della natura del fluido stesso; si trova una massa di fluido che urta giusta l'impulso di queste forze, e giusta il pendìo e la natura del suolo, dal che altro non si trovano che azioni *meccaniche*. All'opposto nel bue si trova bensì che in forza della natura materiale del suo corpo egli esercita un effetto *meccanico* su la *colonna;* ma si trova del pari che la forza colla quale ei produce quest'effetto non è della natura sola di quella dell'acqua, ma di una natura essenzialmente mista, perchè in ultima analisi tutto deriva da un principio interno ed animante che dà al bue la facoltà di *semovente*. Da ciò l'effetto meccanico dell'urto del bue, riguardato nelle sue *cagioni*, diviene di natura *mista*, cioè ad un tempo stesso psicologico e meccanico. Così pure si vede che se nell'acqua basta di porre in moto la sua gravità giusta certe direzioni particolari per produrre l'effetto, nel bue non basterebbe; ma v'è d'uopo di movere il principio energico *interno* delle azioni proprie dell'essere senziente e semovente. Da ciò ne risulta un'altra specie subordinata di azioni, la quale *deve* porre d'*accordo* l'esercizio dei poteri interni con quello dei poteri meccanici esterni. E quindi considerando quegli atti di questi poteri interni i quali sono necessarj a produrre gli atti meccanici indicati dall'effetto del rovesciamento della colonna, ne

nascerà un ordine *teoretico sentimentale*, e quindi una serie di *doveri* teoretici interni determinata dalla convenienza delle azioni interne col fine; e però i soli doveri saranno risultati dei rapporti interni su gli esterni diretti all' effetto finale. Tutto ciò è così reale, immutabile ed inerente alla natura, come è reale, immutabile ed inerente alla natura la forza motrice e di gravità dell' acqua, e la necessità, o sia il dover meccanico di farla scorrere in una determinata altezza, con una determinata celerità, ed in una determinata quantità.

Da tutte queste considerazioni l' esercizio dell' *attività* del bue acquista un carattere proprio, che dicesi *fisico sentimentale*, e però l' indole dei doveri finali, e dell' ordine tutto di siffatti doveri contrae questo carattere.

§. 136. *Doveri fisico-sentimentali-umani.*

Veniamo all' uomo, e incominciamo dal selvaggio. Egli è privo di lumi intellettuali, di arte, e per conseguenza di forze artificiali. Volendo dunque abbattere la colonna figurata, egli dovrà del pari dirigere i suoi passi alla medesima, e colle proprie braccia o spalle appuntellarvisi, crollarla verso un certo punto, o in sussidio adoperar sassi, clave ed altri rozzi stromenti somministrati dalla natura. Ma in tutto questo egli non fa nulla più di quello che far saprebbe o potrebbe l' ourang-outang. Qui dunque la differenza fra l' uom selvaggio e il bue non è *sostanziale*: ma unicamente quella, che vien frapposta dalla diversa *organizzazione* fisica *esteriore*. Ma questo non è un vantaggio che rechi una differenza di dovere fisico-sentimentale; avvegnachè questa stessa differenza si può verificare anche fra il bue e l' orso, e fra l' orso e l' ourang-outang. In questo rapporto adunque l' uomo non è punto *superiore* agli altri esseri puramente senzienti.

§. 137. *Doveri fisico-sentimentali-razionali.*

Quello che fu detto fattibile dall'uom selvaggio si potrà pure eseguire dall'uomo incivilito, s'egli si trova dotato di una pari robustezza. Ma quando ciò non sia, egli può impiegare leve, macchine, animali, il cannone, ec. Egli può con anticipata cognizione dello stato e dei rapporti della colonna da abbattere scegliere i suoi preparativi, determinare le sue direzioni, provvedere in caso che sopravvengano ostacoli; in una parola determinare l'esercizio della sua libertà in *vista* dei rapporti reali delle cose, ed estendere e moltiplicare le sue provvidenze a proporzione che si cangiano gli agenti e gli stromenti, che egli impiega nell'opera. Di tutto questo non è punto capace nè il bue nè l'uom selvaggio. L'uomo incivilito poi eseguir può tali e tante azioni, considerazioni e provvidenze in conseguenza soltanto di una *ragionevolezza sviluppata*, mercè la quale egli scorge anticipatamente tutto il sistema della necessità finale dell'atto da compiersi, vale a dire l'ordine *teoretico* dell'effetto che egli stabilì di produrre. Ecco quello che caratterizza propriamente il dovere *razionale*, il quale per altro non va disgiunto dal meccanico e dal sentimentale.

§. 138. *Dovere pratico.*

Fino a qui non abbiamo contemplati altri rapporti che quelli che derivano dalla necessità *finale* di produrre un dato effetto. Ma ciò non basta per effettuarlo in *pratica*. È d'uopo di *movere* i diversi agenti giusta la *rispettiva* loro *natura*, e colle condizioni richieste dalla necessità finale a produrre l'effetto divisato. Così, ragionando sul recato esempio, converrà, o che una combinazione particolare puramente fortuita diriga la corrente dell'acqua nella sovra definita quantità e forza contro l'indicata colonna, oppure che ciò venga fatto dall'opera dell'uomo. Nell'un caso però e nell'altro la sola forza motrice dell'acqua si è quella che

viene meccanicamente determinata a compiere un dato fatto. Ecco l' esempio d' un dovere fisico ridotto a *pratica*.

Se parliamo dell' uomo selvaggio, o del bue abbiamo due maniere onde effettuare lo stesso intento. La prima è del tutto *spontanea*, e la seconda può essere *violenta*. Di quest' ultima non è mestieri far parola, perchè l' azione non sarebbe *propria* dell' essere senziente, ma tutta attribuir si dovrebbe all' operatore prepotente che impiegasse con violenza la forza fisico-sentimentale dell' uomo selvaggio e del bue. Tale sarebbe il caso in cui venissero legati alla colonna, e spinti col bisogno e col flagello ad atterrarla.

§. 139. *Dovere sentimentale pratico.*

Invece, parlando della prima maniera *spontanea*, egli è chiaro che per guidare senza violenza l' uno o l' altro di questi esseri a rovesciare la detta colonna converrà eccitare il loro amore, o il loro odio dentro la sfera delle pure sensazioni in guisa che il rovesciamento immaginato riesca oggetto *voluto* da siffatti agenti. Ma ciò non può che per accidente avvenire, o sia ciò deve dipendere unicamente dal nesso fortuito delle idee presentate dalle circostanze fisico-sentimentali all' anima degli esseri puramente senzienti di cui parliamo. Ecco a che si riduce il dovere puramente *sentimentale-pratico*, o sia come ridurre si possa in pratica il dovere teoretico giusta la *natura* e il modo d' agire dell' essere puramente *senziente*. Quest' idea è così nota, che forma tutto il fondo dell' arte degli educatori e condottieri di ogni sorta d' animali, e degli uomini medesimi nello stato di fanciullezza e di stupidità, ed in generale di qualsivoglia essere senziente fornito d' idee puramente sensibili, e di una memoria in cui le associazioni non sono determinate da segni di una instituzione libera, atta a sottrarre la sfera del sentimento dall' impero fortuito delle circostanze esterne.

Questo prospetto ci serve di contrapposto per farci anticipatamente conoscere la differenza che passar deve fra il dovere pratico puramente *sentimentale*, ed il dovere pratico

veramente *razionale*, il quale forma l'oggetto della scienza del diritto, della politica e delle leggi tutte morali.

Conoscerne la natura, determinarne i caratteri precisi, i sussidj, le spinte impiegate dalla natura per farlo nascere, e quindi i dettami di politica che ne risultano, formerà il soggetto delle seguenti nostre riflessioni.

ARTICOLO II.

Della libertà umana ne' suoi rapporti alle esigenze dell' ordine morale pratico.

§. 140. *Stato della ricerca intorno al dovere morale pratico.*

Chiedere che cosa sia il *dovere razionale e morale* pratico, egli è lo stesso che chiedere quali sieno le azioni le quali riescono *mezzi* efficaci e indispensabili per l'essere intelligente, cioè giusta la natura di lui a produrre senza altre disposizioni intermedie un effetto finale qualunque.

Quando parlasi di azioni si deve comprendere qualunque modificazione o esercizio delle forze dell'essere medesimo. E però parlando dell'uomo si comprende l'esercizio dei poteri della mente, della volontà e dell'attività esecutrice anche della macchina di lui.

Ma siccome queste azioni non si contemplano come un semplice fenomeno storico ed isolato, ma bensì in relazione ad un effetto finale da prodursi, così egli è mestieri di considerare in esse anche quelle qualità e quei rapporti, per i quali riescono *mezzi efficaci* per produrre detto effetto, ed a produrlo senza disposizioni frammezzate.

Ma l'effetto essendo determinato non può comportare che una determinata qualità ed ordine di azioni. Ecco dunque da una parte limitata la facoltà dell'essere intelligente a produrre questa determinata serie di azioni, ed a far agire i suoi poteri attivi in una determinata maniera e non in un'altra; e dall'altra parte ecco l'impossibilità di conse-

guire altrimenti l'effetto finale stabilito. Ma ecco nello stesso tempo l'obbligazione (§. 117, 118). Qui però non si vede ancora che cosa abbia di proprio che la distingua dalle altre specie di obbligazioni comuni ad altre classi di esseri, nè che cosa abbia di speciale per la qualità di pratica.

Se però avvi una specie *particolare* di obbligazione pratica propria dell'essere *intelligente* ella dovrà contrarre la sua qualità specifica da quelle *particolarità* che distinguono un tal ente dagli altri, cioè dall'*intelligenza*. Oltracciò deve esistere un *fondamento* in natura, per cui il dovere proprio degli altri esseri non debba *bastare* a lui per giugnere al fine al quale la natura può averlo destinato. Finalmente dovrà racchiudere quelle condizioni per cui il dovere morale pratico si distingue dal teoretico: in una parola, si dovranno vedere i titoli generanti questi due attributi di *morale* e di *pratico*. Diciam di più, se ne deve trovar il fondamento collocato nella costituzione dell'essere medesimo intelligente. E siccome noi non conosciamo, e non parliamo propriamente che dell'uomo; così tutto questo non si deve verificare che in lui. Prima pertanto di definire che cosa sia l'obbligazione pratica propria dell'essere intelligente, o sia dell'uomo che volgarmente chiamasi morale, siamo costretti ad intraprendere un'indagine di *fatto* su la costituzione dell'essere umano, e precisamente su la di lui intelligenza relativamete all'obbligazione che ricerchiamo, per vedere se si verifica o no l'esistenza di lei. E siccome essa virtualmente racchiude tutto lo spirito, e tutti i fili ridotti a centro della scienza dell'ordine astratto posto in esecuzione, ed è una delle chiavi di tutta la scienza di Diritto; così questi fatti essere dovranno chiarissimi, anzi certissimi e primarj.

§. 141. *Necessità della ricerca proposta.*

Perchè tanto apparecchio, mi dirà taluno? Non è forse nota abbastanza la definizione di obbligazione morale? Voi stesso non l'avete accennata? Ne volete una? Eccola: « La « necessità di fare quello che è giusto per ottenere felicità ».

Ma io vi rispondo che non ne sono contento. Interrogate la commune maniera di sentire, e voi vedrete ch' essa non basta, nè può di fatti bastare. Per dimostrarvi la verità di questa proposizione prendiamo la cosa a gradi. Riflettiamo che l' obbligazione che dobbiamo avere in mira si è quella che deve influire su gli affari della vita. Ora dico :

1.° Che v' ha differenza fra l' obbligazione veramente *morale* pratica, e l' obbligazione di ordine :

2.° Che v' ha pure diversità fra la detta obbligazione morale, e quella d' utilità :

3.° Che ve n' ha eziandio fra l' obbligazione morale-pratica, e l' obbligazione di giustizia :

4.° Che sebbene s' uniscano tutte le condizioni di giustizia e d' utilità, e che debbano far parte della nozione ; tuttavia evvi qualche cosa *di più* che caratterizza la definizione di obbligazione *morale* che servir deve agli affari degl' individui e delle società.

Questo di più appunto, indicato dall' uso comune di concepir le cose, debb' essere sottomesso a rigido esame filosofico per verificarne la validità o inutilità, o per autenticarne o proscriverne l' uso nella scienza dei diritti e dei doveri.

Il risultato di queste ricerche, come ognun vede, ci somministrerà il sistema della libertà umana ne' suoi rapporti all' esigenze dell' ordine morale pratico, o sia si avranno quelle nozioni che sono valevoli a palesarci che cosa richiegga l' ordine pratico *dal canto dell' uomo* per dirigere la sua libertà nell' effettuare le azioni già prima prescritte.

§. 142. *Differenza dell' obbligazione morale pratica dall' obbligazione di ordine.*

L' obbligazione *morale* pratica abbraccia bensì tutti i caratteri dell' obbligazione di ordine ; ma l' obbligazione di ordine non esprime i caratteri *specifici* dell' obbligazione morale. Col dire in fatti che la tale azione è *necessaria* a praticarsi per ottenere un dato effetto (il che costituisce l' entità dell' obbligazione di ordine §. 117) non si esprime

l' obbligazione *morale* propriamente tale. Lo stesso pure si verifica se specifichiamo il *fine* proprio dell' essere intelligente, cioè felicità, conservazione, perfezionamento.

Se parliamo dell' uomo stupido, del fanciullo, del selvaggio e generalmente di qualunque è privo d' intelligenza, noi non applichiamo mai loro nè in diritto naturale nè in diritto civile i medesimi vincoli d' obbligazione con cui dirigiamo e censuriamo la condotta dell' uomo dotato di ragionevolezza, quantunque in tutti si verifichi la *necessità reale* di tenere in molte cose la medesima condotta, e per conseguenza abbia luogo la medesima obbligazione di ordine. Così, per esempio, in tutti gli uomini privi di ragione è *necessario* che per il fine della conservazione si astengano da cibi mal sani e venefici al pari degli uomini dotati di senno e di educazione; ma non per questo si dice di quelli che sieno *moralmente* o in pratica tenuti ad agire, rapporto alla conservazione, come l' uomo istruito della qualità nociva di quei tali cibi, e che d' altronde sa reggere con *senno* le proprie azioni. In fatti se avvenga negl' ignoranti e privi dell' *uso* di ragione qualche abuso dei detti cibi, non se ne dà loro *carico morale*, perchè si suol dire che non erano *obbligati* a prevederne il tristo effetto, la qual cosa non affermiamo degli altri, che hanno senno ed esperienza, i quali diciamo *obbligati* in pratica *moralmente* ad astenersi da tale abuso, o perchè erano al chiaro dei tristi effetti, o perchè erano tenuti a conoscerli prima di usarne. Avvi dunque una differenza fra gli uni e gli altri relativamente alla obbligazione *morale* pratica, sebbene non ve n' abbia dal canto dell' obbligazione di ordine e di fine, risultante dalla mentovata *necessità*. Nell' obbligazione pratica morale pertanto si racchiude qualche cosa *di più*, e di *diverso* da quello che viene espresso dalla detta obbligazione di ordine anche speciale all' uomo, e però resta dimostrato che questa non esprime i caratteri specifici di quella. Queste riflessioni, quantunque applicate all' obbligazione di ordine in genere, ci fanno sentire a primo tratto l' insufficienza della definizione sovra recata. L' oggetto della conservazione è

pur quella della felicità. Ma se la condizione della sola necessità di fare, o di omettere le cose prescritte dall' ordine per ottenere la felicità, non basta per soddisfare alle applicazioni della obbligazione *morale* pratica propriamente detta, è dunque chiaro che dessa non è bastantemente specificata. La stessa obbiezione si potrebbe fare, ancorchè si definisce l' obbligazione morale: « La necessità di fare, o « di evitare certe azioni in vista della perfezione e del bene, « cui *cerca* l' essere intelligente ». Anzi qui vi sarebbero due inesattezze in un punto medesimo. Poichè prima di tutto non conviene stabilir come fine quello che l' essere intelligente *cerca*, ma bensì quello che la natura gli ha stabilito, a meno che l' essere intelligente, soggetto per natura a milioni di contraddizioni e di errori, non si faccia infallibile e perfetto conoscitore dell' ordine. Oltracciò egli non cerca la perfezione per se, ma sì bene cerca la *felicità* nella perfezione, perchè altro mobile non può avere delle sue azioni che quella. Per ultimo la necessità di fare o di evitare è *pari* tanto per chi sa, quanto per chi ignora. Ma per lo contrario quando si parla di obbligazion morale propriamente pratica, non si colpisce che l' essere intelligente dotato di moralità, ed in forza di questa si stabiliscono i canoni della imputazione e di altre obbligazioni. Dalla denominazione sola d' obbligazion *morale* pratica si rileva che « essa è « quella che si verifica nell' essere dotato di *moralità*, o « sia di *capacità* a conformare con precognizione le sue « determinazioni ed azioni al prescritto dalla legge ». Dall' uso anche comune che se ne fa nel discorso, si comprende che essa è totalmente *annessa* allo stato di *attuale ragionevolezza* e potenza fisica dell' essere che dicesi morale, e di una tale ragionevolezza, per cui possa dirigere le sue azioni con cognizione di una regola di condotta.

§. 143. *Quanto venga distinta dall' obbligazione di* utilità.

Ciò non è tutto. L' attributo di morale dato a questa obbligazione si congiunge talmente alla condizione dell' uso di ragione e della libertà fisica, che non si pone attenzione se esista (benchè di fatti intervenga) uno stimolo di utilità o no; ma si bada unicamente a quello, che l' essere ragionevole *può*, o non *può*, in conseguenza della *cognizion* delle cose e del *potere* libero di eseguirle. Prova ne sia che questa specie di obbligazione si fa spesso contrastare coll' interesse; ch' essa vien data come regola a lui; e che contro di essa non vale altra scusa che quella della *impotenza* fisica o morale. Ad un uomo di gambe robuste, ed in tutte le funzioni di mente e di corpo sano, viene a buona ragione prescritto di fare in pieno giorno una data strada senza ostacoli, e dentro la misura delle sue forze. Questa strada è da esso prima ben conosciuta. Costui per puro suo capriccio o lascia d' intraprendere il viaggio, o travia. Che cosa nel senso comune di giustizia vien giudicato di un tal uomo? Con tutte queste condizioni dicesi ch' egli era in *pratica moralmente obbligato* di trascorrere la via prescritta, non solo perchè a lui fu prescritta con diritto, ma eziandio perchè nulla ragionevolmente ostava o dall' intraprenderla, o dal proseguirla: che il suo traviamento è *malizioso* e condannevole perchè non poteva *ignorarne* la direzione; e che in forza appunto della cognizione di questa direzione era *tenuto* a camminare *rettamente* per essa. Ciò basta per crederlo responsabile del mancamento fatto, senza che si chiegga se aveva interesse o no a farlo.

Altra prova teoretica abbiamo della differenza dell' obbligazione *morale* pratica da quella di utilità, dal pensare che anche per gli uomini privi dell' uso di ragione può esistere la *necessità* di fare un atto qualunque, non tanto per ordinare le loro azioni al conseguimento di un fine, quanto anche per conseguirne utile; il che appunto avviene in

natura nell'ordine della conservazione degli esseri senzienti: eppure si dice che in tali persone non si verifica, nè può verificarsi l'esistenza e l'esercizio degli atti veramente morali de' doveri e dell'obbligazione *morale* di cui parliamo. Egli è dunque manifesto che essa nel concetto comune è interamente distinta dall'obbligazione piena dell'essere senziente, quale fu definita (§. 127, 129), e risulta unicamente dai rapporti della sola intelligenza e potenza, o sia dell'uso di ragione e della libertà esecutrice propria dell'essere intelligente. L'utilità è un *effetto* della legge di ordine, anzi l'utilità è realmente un fenomeno prodotto dalla combinazione estrinseca degli esseri. Egli si ottiene o no in forza delle leggi, dirò così, del moto. Egli quindi affetta del pari l'uomo che opera con antivedimento, come quello che opera alla cieca. La *vista* dell'utilità può essere un *motivo* ad agire; ma questa *vista* esige la cognizione. Quando sia congiunta colle altre parti dell'obbligazione di giustizia, può far parte dell'obbligazione morale.

§. 144. *Quanto venga distinta dall' obbligazione di giustizia.*

Egli è vero che l'essere intelligente non può essere moralmente obbligato a fare una cosa ingiusta (del che si dirà tantosto); ma è vero del pari che la qualità relativa di giustizia o d'ingiustizia si riferisce qui primieramente all'effetto da produrre, anzi che ai *mezzi* con cui può essere prodotto. Essa riguarda più la legge di ordine (§. 86) che l'agente il quale deve eseguirla. Mi spiego. Quando una data cosa è ingiusta somministra per ciò stesso una giusta ragione di non intraprendere atto veruno per eseguirla. E però se a quest'effetto si fanno azioni, esse contraggono la qualità d'ingiuste dalla reità del fine. Ma in questo caso medesimo l'*obbligazione morale pratica* a non fare si ricava, non tanto dall'*opposizione* del fine alla regola, quanto dalla *cognizione* che ha l'essere morale della reità del fine medesimo. Prova ne sia che all'uomo privo dell'uso di ra-

gione, all'uomo invincibilmente ingannato o violentato non si dà carico della materiale ingiustizia dell atto, perchè dicesi o assolutamente o momentaneamente incapace di vera morale obbligazione.

Accordo pertanto che per costituire l'obbligazion *morale* pratica richieggasi la convenienza del mezzo col fine, il che appunto per l agente forma il *fondamento* dell'obbligazione in genere (§. 117, 119), e forma anche la giustizia, perchè l'ordine diviene *norma* dell'azione (§. 120, 121). Nego però nel tempo istesso che il fondamento *speciale* dell'obbligazion morale pratica consista nella giustizia dell'atto. Se si spinga l'esame a'suoi ultimi termini, ritrovasi anche la ragione per cui niuno può essere obbligato a cose ingiuste, perchè si scopre che ciò tentando, si tenterebbe di combinare cose *contraditorie* non per l'obbligazione puramente logica (§. 125), ma pel sistema stesso attivo della natura. Perchè viene stabilito un ordine di azioni? Perchè, io rispondo, sono esse *mezzi efficaci* ed indispensabili a produrre un dato fine. Se voi tentate dunque di prescrivere una cosa *contraria* alle leggi dell'ordine, cioè una cosa ingiusta, voi per ciò stesso proponete una cosa realmente ed intrinsecamente incompatibile al conseguimento del fine dell'ordine. Ma il dovere e l'obbligazione portano di *loro essenza* la convenienza dell'atto coll'effetto, come mezzo efficace ed indispensabile al fine (§. 117, 118). Dunque per il principio stesso di contradizione l'ingiustizia è incompatibile coll'obbligazione; e perciò con tutta verità dicesi che niuno può essere obbligato a fare una cosa ingiusta. Ma in ultima analisi dove si risolve in fatto questa osservazione? Su la *impossibilità o impotenza* di ottenere coll'atto ingiusto l'effetto finale dell'obbligazione morale. Ora questa è comune tanto a chi sa, quanto a chi non sa l'ordine, tanto all'ente morale, quanto a quello che è incapace, o solamente privo di moralità; nè si vede per anche quella circostanza la quale induce vincolo di responsabilità nell'agente morale.

§. 145. *Come sia unita all' obbligazione di giustizia e di utilità.*

Senza la *giustizia* dell' atto non vi può essere obbligazione di sorta alcuna. Ma colla sola giustizia dell' atto, senza la potenza morale dell' agente non si dà obbligazione vera morale. La giustizia dunque dell' atto è una condizione dell' obbligazion morale. Essa di più è una qualità relativa, un carattere della cosa da fare, ma non il carattere *proprio* e che dà l' ultima forma all' obbligazione pratica morale considerata in se medesima. Questo riducesi dunque alla detta *cognizione* e potenza libera. Si badi bene: quando restringo la cosa a questo punto, io non escludo la coesistenza delle altre condizioni, ma anzi la esigo come necessaria; io voglio esprimere solamente la qualità e il fondamento *speciale* per cui l' obbligazione morale divien pratica: nella stessa guisa che affermando esser la ragionevolezza il carattere specifico dell' uomo che lo rende differente dai bruti, non escludo già il carattere di animale, ma lo suppongo anzi coesistente e connesso. Per questa ragione resta prevenuta anche la questione: se l' essere senziente e ragionevole possa essere moralmente obbligato ad agire o senza, o contro la vista della propria *utilità* anche ben intesa. La detta questione non può essere promossa se non da chi non ha ben distinto gli aspetti precisi delle cose. La qualità di *morale*, o sia meglio, la moralità che si aggiunge alla nozione della obbligazione o generica o dell' essere senziente, non altera la sua natura, ma solamente vi *aggiunge* un' altra qualità. Ora la ricerca non deve cadere sul corpo della nozione della obbligazion morale; ma solo sul fondamento, e la natura dell' *amminicolo* che si aggiunge nella generazion logica delle idee. La qualità di moralità che forma questo amminicolo, quando viene a congiungersi col corpo della nozione di *obbligazione*, trova, per dir così, l' *ordine morale di ragione* già formato. Egli è un codice dove si legge: *necessità di fare*, *utilità di fare*; *necessità* per avere *utilità*:

sistema della massima utilità ridotto a sistema di *giustizia*. E fuor di luogo adunque il chiedere, se l'uomo che deve ubbidire a questo codice, possa essere moralmente obbligato ad ubbidirvi con puro suo danno. Egli è lo stesso che chiedere, se il codice comanda una tale ubbidienza, oppure se il codice poteva efficacemente, e non anzi frustraneamente comandarla, attesa la *resistenza* assoluta dell'essere senziente, il quale di sua natura tendendo essenzialmente alla felicità, non potrebbe con effetto essere spinto in senso contrario.

Dico di più. La ricerca stessa, lungi dall'escludere la mia proposizione, che il fondamento della moralità dell'obbligazione consiste nella cognizione e nella potenza fisica di eseguir l'atto, la inchiude anzi tacitamente. Avveguachè la ragione per la quale appunto si può provare che l'uomo *non può* essere obbligato con puro suo danno ad agire, risulti dall'*impotenza naturale* di controvertere le leggi fondamentali del cuore umano; il che accaderebbe senza dubbio, quando s'affermasse ch'ei debba agire a puro suo danno.

Concedo adunque che la *condizione della felicità* debba porsi quasi una qualità integrante dell'obbligazione morale, come appunto ne fu posta anche la giustizia; ma ciò non ismentisce ancora la mia proposizione sul fondamento speciale della *moralità* in quanto diviene obbligazione, o sia requisito della obbligazion pratica propria dell'uomo.

§. 146. *Definizione del dovere, e dell'obbligazione morale pratica.*

Premesse queste osservazioni dedotte dall'uso comune di ragionare, raccogliamone lo spirito per passare a formarci un'idea distinta dell'atto morale, della morale obbligazione, dell'imputazione morale e delle altre affezioni, le quali la libertà dell'uomo fatto ragionevole contrae sotto l'azione dell'ordine. Attenendoci alle viste accennate risulta che la *obbligazion morale* di cui si fa uso negli affari riguardanti la direzione de'costumi e delle leggi, dovrebbe consistere

nella « necessità dell' essere ragionevole di conformare con « *vera precognizione e libertà* le sue azioni all' ordine (cioè « di fare con anticipata cognizione di verità e con libertà « quello che è *giusto*) per conseguire la maggior possibile « felicità. »

Il dovere adunque veramente *morale*, cioè in atto *pratico* obbligante dovrebb' essere: « un atto giusto dell' essere « intelligente fatto con *anticipata* cognizione di verità e « con libertà, in quanto è *necessario* per conseguire la mas- « sima compossibile felicità dell' essere medesimo. »

E siccome fu già osservato che tale felicità non può dall' uomo essere ottenuta che mediante la più felice conservazione accoppiata al più rapido e completo perfezionamento (verità che voglio anche posta solo provvisoriamente); così il dovere morale *umano* esser dovrebbe: « un qualunque « atto, o la serie ed il complesso degli atti umani fatti con « vera precognizione e libertà, in quanto sono necessarj ad « effettuare la più felice conservazione accoppiata al più ra- « pido e completo perfezionamento del genere umano. »

§. 147. *Quanto sia necessaria la libertà di tutti i poteri per l' esecuzione effettiva dell' ordine.*

Riportando questi caratteri dell' obbligazione e del dovere alla realtà delle cose, quali *condizioni* in fatto si esigono e si realizzano? Si vuole la *libertà* nell' esercizio dei poteri dell' uomo. Si tolgono dunque tutti gli ostacoli, che si potrebbero opporre all' esecuzione dell' atto diretto a far nascere l' effetto finale che colle azioni umane si cerca di produrre. Questa condizione è essenziale, perchè altrimenti sarebbe *impossibile* conseguire il fine stabilito. L' azione non riuscirebbe più *mezzo* nè efficace nè necessario; e però non esisterebbe *obbligazione* alcuna.

Questa libertà, come vedesi, debb' essere estesa a *tutti* i poteri attivi che naturalmente concorrono nell' uomo nel praticare le azioni; altrimenti se i detti poteri, o un solo di loro non fosse *libero*, non si potrebbe più operare dall' es-

sere stesso intelligente l'atto ricercato. Siccome dunque la sensibilità, la volontà e la forza esecutrice concorrono simultaneamente ed indivisibilmente a produrre nell'essere intelligente umano gli atti *proprj* di lui; così è evidente che la *libertà* debb'essere estesa all'esercizio di tutti questi poteri.

§. 148. *Quanto sia necessaria l'* anticipata cognizione *per l' esecuzione effettiva dell' ordine.*

Ricercasi in secondo luogo un'*anticipata cognizione di verità* relativa all'atto da eseguirsi. Anche questa condizione è *necessaria* al pari dell'antecedente. La volontà non può volere una cosa *sconosciuta*. La facoltà esecutrice non può eseguire una cosa senza la determinazione della volontà. Ma se la mente prima di eseguire l'azione non ne conoscesse il tenore o lo conoscesse male, la volontà o non si determinerebbe, o si determinerebbe in seguito dell'errore, e per conseguenza o non eseguirebbe mai l'atto ricercato, o lo eseguirebbe soltanto malamente. Nell'un caso e nell'altro non si otterrebbe il fine voluto dall'ordine, il quale, per ciò stesso che ricerca *tali* mezzi, esclude gli altri o superflui o contrarj. La precognizione adunque di verità è essenziale all'obbligazione pratica.

E sebbene fino ad un certo punto questi principj si debbano verificare anche nell'essere puramente *senziente*, e così in tutti i bruti; tuttavia fra essi e l'uomo avvi una differenza infinita. Dall'ostrica attaccata allo scoglio, la quale non ha altro a fare che aprire e chiudere il suo guscio per il bisogno della fame, fino all'ourang-outang ed ai castori, la natura compose le facoltà, i mezzi e l'ordine estrinseco delle cose, in modo che le associazioni macchinali delle idee possono bastare a condurre al loro fine i bruti in una maniera uniforme, efficace, costante. Non è lo stesso dell'uomo. Egli fu costituito in guisa che può praticamente eseguire milioni di atti diversi ed anche opposti, come lo provano gl'infiniti parlari, le infinite azioni, gl'infiniti atti

buoni, rei, difettosi, precipitati, imprudenti, maturi e prudenti, che si videro e veggonsi tutto dì nel genere umano. In forza di questa immensa ed indefinita capacità attribuitagli dalla natura, egli non si può *condurre* che col mezzo delle cognizioni *acquisite*, e con tali cognizioni, che sieno valevoli a far corrispondere l'atto alla regola, le cagioni agli effetti. Senza questo non potrebbe avere giammai una *norma* costante ed uniforme di condotta, ed invece, per un mero *caso* solamente, potrebbe talvolta essere guidato con concordia, ma non mai con costanza, come esige l'ordine. Voi mi direte che questo è quello, che essendosi verificato, dimostra in parte la necessità dei governi civili a proporzione che maggiormente si sviluppa l'umana perfettibilità. Io lo concedo, e da questo appunto deduco il *bisogno* d'idee *intellettuali* precedenti dedotte da principj *uniformi* di ragione, ed accuso l'insufficienza di quel senso morale derivato dagli affetti morali puramente empirici e prodotti dall'associazione delle idee, che si manifestano sotto la forma dell'amor della conservazione, di compassione, di benevolenza, di vendetta, di convendetta, di stima dell'utile, del bello, ec. I difetti stessi degli uomini, la loro fallibilità di spirito, la loro intemperanza morale di cuore fanno palese l'immensa ed indeterminata attitudine della natura, e per conseguenza il bisogno del sistema ragionato delle *verità pratiche*, che sono l'espressione razionale dell'ordine medesimo in ogni cosa, che ad arte appartenga.

§. 149. *Qualità morali delle affezioni e degli atti interni.*

Mercè la cognizione di queste verità lo spirito umano vede la convenienza o la disconvenienza reale delle azioni coll'effetto, dei mezzi col fine; vede del pari le ulteriori conseguenze o buone o ree che ne derivano. Quindi passando alle *volizioni* si può dire che, anche prima dell'esecuzione

esterna, decretò in suo cuore l'atto buono o reo, cui poscia manda o non manda ad effetto.

Siccome poi si è veduto essere necessario che il principio energico delle azioni umane sia diretto giusta l'ordine di ragione, nello scegliere cioè quelle che sono prescritte, e rigettare quelle che sono vietate; così ne viene che la tendenza, o la divergenza delle *interne* determinazioni e inclinazioni *accompagnata* dalla precognizione di cui parliamo, a *produrre* azioni conformi o difformi, acconce o contrarie alle leggi dell'ordine, costituirà la giustizia o l'ingiustizia, la bontà o la malvagità *morale* delle *affezioni* interne e delle cagioni di queste affezioni; e così del *carattere morale* dell'uomo individuo e delle società.

Dalle cose dette di sopra chiaramente apparisce il fondamento e la necessità del *simultaneo* concorso di tutti questi requisiti, per qualificare moralmente gli atti e gli *affetti* interni. Apparisce di più che tutto è fondato su la subordinazione naturale degli atti esecutivi alle volizioni, delle volizioni ai pensieri; e quindi i pensieri e le volizioni sono importanti nell'ordine, perchè sono cagioni uniche dell'esecuzione. Ma in grazia del buon uso che si deve fare, e del mal uso che spesso si è fatto delle cose riguardanti gli atti interni, giudicando e dettando leggi specialmente penali, che abbracciano la sanzione tutta della legislazione, mi veggo in dovere di arrestarmi alquanto, onde farne sentire i rapporti di ragione.

Da che mai i pensieri, gli affetti, le deliberazioni interne contraggono le qualità buone o ree morali, se non dalla loro naturale *connessione* coll'esecuzione degli atti prescritti, o vietati dall'ordine? Togliete questa connessione fra il pensare, il volere e l'eseguire, allora quelli non saranno, nè potranno più essere nè giusti nè ingiusti, nè buoni nè rei. Di fatti siccome col nudo pensiere e colla nuda volontà non si eseguiscono le leggi di ordine naturale, ed anzi è impossibile di eseguirle; così pure con essi *soli*, considerati in senso diviso dall'esecuzione, non si viola nè si può violare l'ordine. Sì il buono che il cattivo pensiere, sì la buona che

la cattiva volizione sono in fatto l' esercizio della stessa forza pensante e volente dell' anima. La giustizia o ingiustizia è una pura relazion logica (§. 121, 125). Ma se gli atti di questa forza come solamente pensante e volente non possono produrre un effetto di esecuzione, è dunque contradittorio che ne possano produrre uno di violazione. L' adempimento dell' ordine morale umano richiede di *agire* per procurare la conservazione e perfezione umana, il che importa il produrre una moltitudine di effetti *esterni*. La *contraffazione* dunque è la stessa cosa in senso contrario. Dunque i pensieri, gli affetti, le determinazioni in senso *diviso* dall' esecuzione, o quando l' esecuzione fosse di fatto per se impossibile, non possono contrarre qualificazione alcuna rapporto all' ordine morale. Un uomo pertanto, che per tutta la sua vita pensasse ed amasse il male, ed operasse giusta l'ordine, siccome presenterebbe il maggior trionfo della libertà umana, perchè offrirebbe lo spettacolo di passioni ad ogni tratto represse nei loro affetti, e quindi tanti pensieri ed affezioni contrariate prima di agire, non potrebbe di fatto essere chiamato *ingiusto* giammai; anzi giusto sarebbe ad ogni modo. Lo stesso pure sarebbe, se ad ogni tratto che avesse deliberato un' azione ingiusta, ne ritrattasse in seguito la deliberazione per agire rettamente (1).

Che se poi passiamo alle relazioni sociali, dove le azioni fra uomo e uomo non sono nè esser possono oggetto delle cure legislative se non che per il bene o per il male che possono recare, il che importa l' esecuzione esterna di qualche atto fisico (§. 89), è evidente che i nudi atti interni non possono essere oggetto di qualificazione alcuna morale; anzi se ciò si facesse a motivo di caricare di merito o di demerito portante premio o pena, si eserciterebbe una nociva e folle beneficenza, ed una crudelissima e iniquissima tirannia, col togliere di più tutti gli atti di un' utile resipi-

(1) La Teologia cattolica estende le sue sanzioni anche su i nudi pensieri. Il lettore distinguerà le viste della Filosofia e della Politica da quelle dell' autorità tratta dal Cielo.

scenza, e spingere perciò colla legge stessa a consumare il delitto. Io non mi diffondo su questo argomento, perchè ne ho parlato abbastanza in un altro mio libro (1).

§. 150. *Quanto sia necessario il porre come fine del dovere morale pratico la vista della felicità dell' essere intelligente unita al giusto.*

Da queste osservazioni rilevasi fondamentalmente essere necessario all' esecuzione pratica dell' ordine morale, che l' amor proprio sia interessato a produrre azioni conformi all' ordine. Per questa ragione nella definizione del dovere morale pratico fu posta per *condizione* finale l' agire in vista della *felicità*. La ragione, come fu detto, si è che altrimenti sarebbe *impossibile* di ottenere mai dall' uomo l' esecuzione di niun atto morale, cioè libero. Ma si è posta del pari come condizione la *giustizia*. Le obbligazioni dunque di giustizia e di utilità debbono necessariamente coincidere a prescrivere lo stesso atto. Dunque per ciò stesso si suppone che le medesime azioni producano del pari l' utile ed il giusto. Ma il giusto non è che l' istesso ordine di cose naturali in quanto è norma delle azioni. Dunque si suppone che l' ordine morale altro non sia, che il sistema dell' utilità in quanto è norma delle azioni libere umane. Ciò è essenziale alla obbligazion morale pratica, come si è veduto. E prendendo la cosa in altro aspetto, ciò è essenziale a qualunque *ordine direttivo* delle azioni *libere* degli uomini, per questo appunto che il loro *mobile* unico è l' amore della felicità. O convien dunque porre che non esista ordine alcuno delle azioni libere umane, e però niuna obbligazione, niun dovere, niun diritto (perchè il diritto, come si vedrà, è correlativo ad un dovere altrui); o ammesso una volta che esista tale ordine *direttivo*, è forza ancora di ammettere ch'egli altro non sia che il sistema della massima utilità ottenibile nell'ordine

(1) *Genesi del Diritto penale*, quarta edizione di questa tipografia, §. 601 a 613, 623 a 645.

dell' universo, in quanto è *norma* delle azioni libere degli uomini.

Ma dall' altro canto un ordine direttivo è necessario ed inevitabile per ciò stesso che in conseguenza di certe azioni libere umane si riporta ben essere, e in conseguenza di certe altre il mal essere si ottiene nell' atto che l' uomo tende sempre al primo, e che non istà in sua balìa nè cangiar l' ordine di fatto delle cose, nè i rapporti essenziali loro, nè astenersi dalla tendenza alla felicità. È dunque evidentemente dimostrato che il sistema del giusto altro non è che quello dell'utile massimo, in quanto è norma alle azioni libere degli uomini. Dunque con tutta ragione fu posto come requisito della nozione dell' *obbligazione* e del *dovere morale pratico.*

§. 151. *Come si debba considerare la felicità umana espressa nel dovere morale pratico, e nell' idea dell' ordine.*

A questo proposito è mestieri di fare una distinzione importantissima anche per far sentire l' inconcludenza di un raziocinio troppo celebre, e col quale si è tentato di fiancheggiare un'opinione utile per altro, ma che veramente non abbisogna di questi appoggi.

Altro è che il sistema della massima utilità (risultante dai rapporti reali, tanto delle cose che costituiscono il genere umano, quanto di quelle che hanno azione in lui e da lui ricevono reazione, in quanto è norma delle azioni libere degli uomini) costituisca l'ordine morale di *giustizia;* altro è che bastar debba all' uomo individuo, preso *singolarmente*, l' esser giusto per essere felice. Se è vero che la natura rese necessaria la società, anzi se essa medesima l' incominciò onde sviluppare l' intelligenza umana, e per la conservazione dell' individuo, come si vedrà più sotto; è dunque evidente che la felicità dell' individuo non è, nè può essere il frutto delle fatiche di un *solo* preso singolarmente; ma bensì deve risultare dalla pratica della colle-

ganza presa in complesso, per tale maniera cioè che ognuno agisca a norma dell'ordine. Se la cosa non fosse così, sarebbe intervenuta una incoerenza nel sistema reale dell'ordine morale di natura; e l'uomo individuo, a guisa di un Dio, o d'una bestia, avrebbe potuto bastare a se medesimo. Diciamo più: le società non si sarebbero giammai formate, o non avrebbero durato, come cose da una parte senza bisogno, e dall'altra or per l'uno, ed or per l'altro puramente incomode. Ciò posto, egli deve accadere della felicità dell'uomo, come della solidità d'un edificio. Se le parti vengano disposte giusta le leggi architettoniche, ne deriva solidità, armonia, comodità, ed ogni parte non gravita su l'altra più del dovere. Ma se all'opposto non venga osservata la gran legge dell'unità sistematica, nè che la gravitazione delle parti *tutte* venga diretta giusta il tipo normale architettonico, o sia giusta l'ordine naturale delle forze di coesione e dei pesi, in vece della solidità si ha la labilità, in vece dell'armonia la difformità, in vece della comodità il disagio, in vece della distribuzione equabile del peso la tendenza rovinosa. Ecco l'immagine dell'esecuzione, o inesecuzione dell'ordine morale pratico fatto per l'uomo.

La probità e la virtù sono molte fiate infelici. Dunque, dicono taluni, è falso che giustizia ed utilità coincidano. Rispondo che qui vi ha uno scambio di supposizioni intorno alle condizioni di ordine richieste per produrre colle azioni libere degli uomini la felicità, e però l'obbiezione non regge. Fate che si effettui il sistema dell'ordine morale di ragione nella sua *integrità*, cioè in tutto il corpo della società, e voi troverete anche in fatto la coincidenza che negate. Ma quando mi dite che la probità e la virtù sono spesso infelici, voi mi parlate di una posizione di cose di *fatto*, nelle quali l'ordine morale di ragione non è effettuato nella sua *integrità*: voi mi parlate dell'edificio male costrutto. La vostra proposizione pertanto equivale a quest'altra: parecchi edificj sono brutti, incomodi, poco durevoli e rovinosi: dunque è falso che solidità, armonia e comodità si congiungano colla buona architettura. Affinchè

l'obbiezione fosse solida converrebbe provare l'una delle due cose, cioè, o essere impossibile il cangiare certi rapporti fisico morali dipendenti dalle azioni *libere* degli uomini in società, dove solamente devesi effettuare la felicità umana, e che però le cattive leggi, gli usi perniciosi, i governi male amministrati, i privati costumi, tutte opere degli uomini d'onde propriamente deriva la mala sorte degli uomini probi e virtuosi, sieno *irreformabili* e sieno esecuzione di ordine: o che pure, malgrado ogni riforma, non si possa rendere la vera probità e la vera virtù compagne indivisibili della felicità maggiore ottenibile su la terra. Ma per riuscire in questa impresa mi si dovrebbe dimostrare che io operando *rettamente* verso il mio simile a lui debba recare male. Ma se ciò è falso, e se operando con giustizia fo in vece a lui del bene, è evidente che a vicenda operando egli lo stesso con me, non mi farà male giammai, ma bene. Ora ripetete queste cose su tutti, e voi troverete che la felicità è compagna della virtù, e che il giusto e l'utile coincidono. Aggiungete poi la forza e l'arte del governo, che debb'essere il pendolo moderatore, e troverete quello che fu detto le mille volte, cioè che le buone leggi fanno i buoni costumi, e i buoni costumi rendendo reciprocamente gli uomini giusti, li fanno pure felici. Per lo che l'infelicità particolare che affligge talvolta alcuni uomini probi, ben lungi di essere un argomento della dissociazione della giustizia e della massima utilità, è anzi una prova in favore della natura dell'ordine morale di ragione. Così lo Stoicismo e l'Epicureismo ben intesi non formano che due parti del medesimo sistema, o, a dir meglio, non sono che due aspetti distinti della medesima cosa.

§. 152. *Giusta la natura dell' uomo la nozione dell'ordine morale pratico sovr' allegata è completa.*

Da tutto il sin qui detto pertanto risulta che i fondamenti dell'ordine morale pratico, espressi nella nozione del dovere *morale* sovr'allegata (§. 146), racchiudono tutti

que' requisiti, che sono valevoli ad ottenere l'effetto dell'esecuzione dell'ordine di ragione teoretico senza bisognare di altre intermedie disposizioni. L'uomo ha una completa *cognizione* del tenore, del fine e della capacità attiva dei mezzi del suo ben essere: non può dunque esser traviato, nè far male per errore, per ignoranza, per impotenza in somma di spirito. L'uomo è *libero* nell'esercizio de' suoi poteri; e però non può essere arrestato o violentato nelle determinazioni del suo animo e della sua facoltà esecutrice. L'uomo finalmente ha *un motivo* in se stesso superiore a impiegare questi mezzi, perchè esprimono il *miglior* modo di essere, sebbene nei casi particolari sia possibile che venga affievolito in forza dei difetti degli uomini e delle circostanze.

§. 153. *Come si debba intendere, che nulla manchi al perfetto dovere morale pratico.*

Qual cosa manca in questo punto di vista a produrre *infallibilmente* l'effetto? Dico in questo punto di vista: imperciocchè l'indole del dovere pratico è *generale* per ciò stesso ch'egli altro non è che l'espressione di *tutto* il sistema dei doveri pratici. Ivi non si contempla in lui se non se da una parte quell'orbita perfetta che gli uomini devono percorrere, facendo astrazione dal loro stato concreto gradualmente perfettibile e soggetto a imperfezioni, e considerandoli in vece come sgombri da tutti gl'imbarazzi particolari; dall'altra parte poi assume la sola spinta generale ed invariabile del cuor umano verso il ben essere, in forza della quale la mente e il cuore, veduta e sentita la maggior utilità, *debbono* per necessaria legge di natura seguirla, non altrimenti che un corpo abbandonato a se medesimo segue la legge della gravità. Solamente in questo punto di vista così semplice ed astratto, la cognizione della regola e del motivo ha tale efficacia, che, poste le circostanze di fatto accennate nella nozione del dovere morale pratico, ne *deve* seguire *infallibilmente* l'esecuzione. Avviene del dovere

morale pratico, come d'un piano perfetto di educazione sia fisica, sia morale. Egli è uno stato al quale l'uomo deve e può pervenire, nel mentre che si suppongono in atto la disposizione e i difetti personali.

§. 154. *Secondo significato della parola obbligazione e dovere.*

E qui lo spirito nostro si avvede che il nome di *obbligazione* e di *dovere* assume un altro significato alquanto diverso dall'antecedente. Nel primo caso altro non racchiudeva che un'idea di *necessità finale;* ma lasciava all'oscuro se questa producesse poi in pratica l'effetto inteso. Vuoi tu ottenere il dato *fine?* Fa' le tali azioni, diceva l'ordine teoretico. Si vogliono per avventura ottenere le tali *azioni?* Si effettuino le tali disposizioni, ci dice l'ordine pratico, o sia il dovere pratico. Nel primo caso l'esecuzione è *ipotetica* e condizionata; nel secondo è promossa, agevolata e considerata come certamente contingibile. Egli diviene tale, perchè tutti i *pezzi* propri della natura dell'uomo sono posti in un pieno sviluppamento ed azione. Per questo motivo lo spirito umano pensa che non nè può mancare l'avvenimento, e da ciò forma l'idea di una specie di necessità dell'avvenimento stesso, e quindi dicesi l'agente *assolutamente* e praticamente obbligato a fare la tale azione, non tanto perchè giusta la sua natura non trova ostacoli, quanto perchè ha tutta la naturale inclinazione a produrre l'effetto divisato. In questo senso la parola *dovere* si applica ad un corpo abbandonato a se stesso, che dicesi *dover* cadere sicuramente in terra. Dicesi pure che il tal uomo partito dal tal luogo ad una data ora *deve* trovarsi alla tal altra al luogo fissato, e si fonda la previdenza del suo arrivo alla meta proposta sul pensiero, che non esistano ostacoli, e ch'egli era determinato a percorrere la strada. Qui, come si vede, il vocabolo *deve* riveste un significato ben diverso da quella specie di *dovere finale*, il quale non ha in mira se non che un effetto condizionale, come si è avvertito.

§. 155. *In che sia realmente fondata l'idea di obbligazione umana in tutti i sensi possibili.*

Se profondamente si analizzi il senso nascosto nell'idea di obbligazione *finale* umana, si trova che questo secondo senso viene *in parte* racchiuso entro il concetto di lei. Imperocchè egli è impossibile che un tal atto sia *necessario* ad ottenere un effetto qualunque, se non fosse per se capace a produrlo effettivamente. E per conseguenza la *necessità* finale inchiude l'*efficacia* o l'opportunità intrinseca dell'atto stesso a produrre, o a coadjuvare a produrre un dato fine. In ultima analisi adunque l'essenza della nozione di obbligazione risulta dalla doppia condizione di un atto qualunque, per cui si scorge ch'egli è efficace, e talmente efficace, che in confronto o di altri, o di molti altri non si *può esimere* di sceglierlo. In una parola l'*efficacia esclusiva*, o rispetto agli altri tutti esclusivamente, o rispetto agli altri tutti a riserva di alcuni, è propriamente il fondamento logico ed essenziale dell'obbligazione e del dovere di qualsiasi classe. Parlando quindi del dovere morale *pratico* si scorge di leggieri che, in qualità di pratico, non potrebbe meritare un tal nome, se i mezzi e le disposizioni dell'essere morale non fossero, almeno in generale, per se proprie a produrre l'esecuzione, come nel dovere teoretico lo erano a produrre l'effetto finale.

§. 156. *Con quale cautela si debba stimare l'efficacia attiva dell'obbligazione morale pratica, e dove fondi la sua forza.*

Io non sono così pazzo da pretendere che nei casi *concreti* si debba sempre verificare una tale esecuzione dell'ordine morale. Affinchè ciò avvenisse, converrebbe che la cognizione della regola fosse in caso pratico *limpida, completa, persuasiva*, e che l'interesse del giusto non avesse nemici. In breve, converrebbe supporre che nella mente

e nel cuore non esistessero *ostacoli* contrarj superiori. Ma ciò non è possibile che avvenga generalmente negli uomini abbandonati a se soli; e però si fa sentire la necessità delle leggi civili, e di una autorità coattiva in società. Se l'uomo non fosse soggetto agli ostacoli ed alle deviazioni dell' *intemperanza morale*, oltre a quelle che derivar possono dall' errore e dall' ignoranza, lo stabilimento dei governi civili sarebbe superfluo e puramente gravoso; nè gli uomini avrebbero giammai fatto senza necessità il sagrificio della loro naturale indipendenza, la quale poteva coesistere anche nella società di uguali per ottenere sicurezza e ben essere. Ma non per questo si smentisce mai che, verificate le condizioni (§. 152) contemplate nel dovere morale pratico, egli non debba riescire effettivamente tale, e che il punto di questa supposizione non sia, e non debba essere lo scopo unico di tutti gli sforzi umani.

Ciò è tanto vero, che tutte le legislazioni, tutte le forme di governo, tutte le utili riforme tendono, e tender debbono per se a togliere questi ostacoli, come l'arte salutare tende in un corpo non ancora sviluppato ad approssimarlo alla perfetta robustezza e salute. Le costituzioni e le leggi appunto tacitamente suppongono l' effetto certo e costante dell' esecuzione che deriva dalla *piena cognizione* della verità, e dal *sentimento* dell'*utile* insieme combinati; legge, che è certa in ragione, accordata dall'esperienza, che forma il fondamento della sicurezza sociale e della certezza storica medesima dei fatti i quali ci vengono tramandati (1).

Per tal modo tutta la teoria del dovere morale *pratico*, o sia dell' esecuzione dell' ordine sì naturale che civile, riposa su di un sol fatto della natura, cioè su le leggi infallibili del cuor umano subordinate alla cognizione del vero, e del maggior utile sentito dall' uomo senza ostacoli. Fino dal principio di questo trattato fu osservato che tutta la scienza del diritto riposa su la teoria della dipendenza

(1) *Genesi del Diritto penale*, quarta ediz. di questa tipografia, §. 500 al 511.

dell' uomo dallo stato reale delle cose, e su le leggi del principio motore delle azioni di lui (§. 78).

§. 157. *Ragione umana. Soggetto, sul quale si concentra ogni arte* morale.

Abbiamo di sopra avvertito che il principio costitutivo della libertà razionale è la ragione *sviluppata*, che rende appunto illuminata la volontà (§. 115). Qui si assume la ragione come una mera facoltà di fatto. Essa non è che lo stesso intelletto umano sottratto dall' impero fortuito dei sensi, e sottomesso fino ad un certo punto a quello dell' attenzione, la quale fornisce lo spirito d' idee intellettuali. Questa stessa ragione sviluppata è quella, che somministrando infiniti materiali d' idee fa sorgere assai maggior numero di combinazioni; e quindi somministra del pari le diverse verità ed i più vari errori, le poche virtù ed i molti vizi, la immensa varietà degl' interessi ed i mezzi incalcolabili particolari di provvedervi (1). In ultima analisi adunque le osservazioni si vanno a concentrare su la *ragione* umana come prima e possente sorgente delle produzioni e dei fenomeni tutti sì buoni che cattivi del mondo morale. Ma da essa pure trar conviene necessariamente il rimedio e la direzione pratica, per la gran massima, che fu con Bacone osservata, cioè » Che l' uomo tanto può quanto sa », e la

(1) Se la virtù ed il vizio, il merito ed il demerito, la moderazione e l'intemperanza morale non possono esistere, ed essere imputate nè al bruto, nè allo stupido, nè all'uomo privo di moralità; e se dall'altra parte suppongono sempre la ragionevolezza attuale dell'essere a cui vengono imputate, egli è dunque manifesto che esse fondamentalmente involgono il supposto della ragione *sviluppata*. Si badi bene alla forza del termine *sviluppato*. Altro è la ragione ben regolata, ed altro la ragione sviluppata. Quella importa l'*esercizio* della ragione sviluppata *conforme all' ordine*: questa altro non importa che il potere della mente umana posto in vigore dall'acquisto delle idee intellettuali, senza por mente alla sua direzione.

natura non si vince che col secondarla. È troppo evidente che questo rimedio e questa direzione pratica, per rapporto alle azioni libere degli uomini, non può consistere che nel corredo delle *verità* morali, le quali sono l'espressione dell'ordine necessario e reale delle cose.

ARTICOLO III.

Osservazioni filosofiche sul vero ed il falso, e su la ragione umana nei loro rapporti alle cose di Diritto naturale.

§. 158. *Ricerca cosa sia Verità, e Verità morale. Stato della questione.*

I principj della pubblica felicità debbono poggiare sopra basi, per quanto si può, inconcusse ed irrefragabili in qualunque sistema. Importa assaissimo che certe chimere imponenti sieno tolte di mezzo. Ciò si fa col ricercare: Cosa è *Verità*; e cosa è *Verità morale*? Prima di rispondere categoricamente, facciamo osservare che il vero ed il falso sono due cose correlative, le quali traggono la loro essenziale qualità dalla medesima sorgente, sebbene in senso contrario. L'*esistente*, perciò che è esistente, è *così*, e non *altrimenti*. È assurdo il chiedere se una cosa esistente sia vera o falsa. Per cosa esistente intendesi non solo qualunque *essere*; ma qualunque altra affezione a cui si possa attribuire il concetto che è, od *esiste*. Può l'uomo *opinar* falsamente che esista una cosa, ma questo è un *giudicio* di lui, e mai non cade, nè può cadere su lo stato della cosa medesima.

È dunque evidente che la verità, o la falsità non può aver luogo che sul *giudicio* dell'uomo. Cercare adunque cosa è *Verità*, egli è lo stesso che cercare cosa sia un *giudicio vero* dell'essere senziente o intelligente. Questo si verifica tanto nelle cose di fatto, quanto in quelle di deduzione; tanto nelle cose che riguardano la realità, quanto in quelle che risultano dalla riflessione dell'uomo o su di questa realità, o su le combinazioni interne delle idee e dei sentimenti umani.

§. 159. *Definizioni del vero e del falso astratto, e della verità e dell' errore concreto.*

Nella nostra lingua le parole *verità* e *vero*, *falsità* e *falso* spesso si scambiano. Per evitare gli equivoci io ne farò uso con degli aggiunti. L' *opinion* vera, ed erronea (che appellansi *verità*, ed *errore*), quando esistono nello spirito umano, hanno tutto di comune dal canto del *sentimento* logico. Amendue sono affezioni della mente umana: amendue sono versioni logiche (1) determinate dall' aspetto delle idee presentate allo spirito; e queste versioni, stando gli aspetti in quella guisa, sono un effetto *necessario*: in amendue finalmente il sentimento dell' *assenso* è pari, anzi identico. Voi state attaccato al vostro sentimento fino a che non venghiate disingannato.

In forza di quest' ultima considerazione nasce la distinzione del vero, e del falso di pura *opinione*, dal vero, e dal falso *reale*. Ma è noto che l' opinione *realmente* vera deve rimanere com' è a fronte dell' evidenza. Dunque non v' ha, nè vi può essere altra differenza fra la verità reale e l' error reale, o sia tra il vero ed il falso, che la possibilità di far *cangiare* il sentimento. Questo appunto avviene col mezzo della completa cognizione degli aspetti delle idee, in cui l' opinion vera rimane la medesima, e la falsa viene cangiata, o sia meglio, annullata. Dunque la possibilità di simile cangiamento o della rivocazione del giudicio, in ultima analisi determina il carattere distintivo della verità reale ed assoluta dall' error reale ed assoluto. Per questa

(1) Per *versione* logica io intendo qualunque atto dell' anima umana, per cui ella si *volge (vertitur)* su le varie idee, e sopra lo stesso sentimento della percezione. Il giudicio non si fa propriamente che nel complesso del paragone. Il paragonare in se *prima* di recar giudicio è una *versione logica*. Egli importa che l' anima si volga ora su dell' una, ora su dell' altra idea, specialmente se sono complesse. La versione appartiene più alla forza di attendere che alla facoltà di vedere le cose.

ragione adunque dovrebbe dirsi che la verità assoluta e reale è una *logia immutabile*; l' errore poi reale ed assoluto una *logia mutabile*.

Si dirà che il potere o non poter mutare forma una *proprietà* della verità e dell' errore; ma che essa non ne costituisce la *nozione* e l' aspetto intero? Non confondiamo i termini delle cose. Per ciò stesso che all' opinione si aggiunge la parola di *vera* o *falsa*, distinguesi il vero in se stesso dall' opinione a cui si annette.

Per lo contrario quando mi si chiede della verità, e dell' errore significandomi la sentenza stessa della mente, non solo si chiede del vero, e del falso astratto; ma bensì di uno stato concreto dell' opinione medesima. Per ora io parlo del vero primitivo in se (o sia dell' idea relativa in se stessa, o considerata separatamente dal soggetto), e non della concreta esistenza di lui. È ben certo che il vero ed il falso non cade che su l'opinione, come fu detto; ma allorquando l' attenzione si concentra su la sola *qualità* della *verità* o *falsità* non tiene conto che di quelle circostanze e di quei rapporti, che inducono questi caratteri. All' opposto quando si chiede della verità e dell' errore come di cosa in concreto, ella si considera *unita* al suo soggetto. Così nel comune linguaggio distinguesi tal *maniera* di sentire, dicendo *rotondità* astratta, e dicendo rotondo in *concreto*. In breve, nell'un caso si *astrae* la qualità dal suo *soggetto*; e nel secondo si considera unita al medesimo. Da questa unione appunto o disunione gli umani giudicj acquistano il carattere di *veri*, o di *falsi*, di verità, o di errore, ec. In questo senso adunque la verità sarebbe un giudicio o un complesso di giudicj qualunque sopra qualsiasi cosa, in quanto non può essere di sua natura *cangiato* o *rivocato*.

§. 160. *Esame di una definizione comune della verità.*

So che piacque ad alcuni chiamare *verità* qualunque giudicio in quanto è *conforme* ai rapporti reali delle cose, alle quali egli si riferisce; e so del pari che questa espressione di confronto, che nasce dalla similitudine di una copia col suo originale, viene facilmente applaudita dal modo comune di sentire: ma ponderando la cosa a dovere si trova che questa volgare definizione, riportata al vero primitivo, racchiude un assurdo, e per quell'aspetto in cui può esser vera, ella coincide colla nozione da me sovra recata. Ho detto che da un canto racchiude un assurdo. Parlando delle verità relative alle cose esterne, lo *stato loro* è veramente *nulla* per l'uomo, se non è a *cognizione* di lui. Ma essere a cognizione di lui, è in sostanza averne un' *idea*, a cui si giudica corrispondere la cosa medesima. L'uomo può egli uscir mai da se medesimo? Lo *stato* dunque, di cui parliamo, non può essere mai altro che un *complesso ideale*, comunque determinato dall'azione degli oggetti esistenti fuori di noi.

Ma per ciò stesso che parlasi di un'idea, di un concetto della mente, parlasi di un puro *effetto* nato nell'*interno* dell'uomo dall'azione esterna degli oggetti medesimi. Quest'effetto sta in ragion *composta* dei *rapporti* che passano fra l'anima umana e le cose medesime; e viceversa. Siccome adunque è *impossibile* che quest'*effetto* così eccitato nell'anima costituisca la stessa cagione eccitante; e siccome altro non è che una pura affezione di necessaria *corrispondenza* dell'anima, la quale non può render conto di altro fuori di quello che sente in se medesima e nulla più: così è assurdo il dire che l'idea sia realmente l'*immagine* delle cose esterne, quando non è altro che un *effetto misto di necessaria corrispondenza.* Ad ogni modo poi qualora si volesse anche impropriamente chiamare come imagine reale quello, che è soltanto un puro *segno naturale*, sarebbe

sempre strano il volerne far *norma* di confronto del vero e del falso. Posto che la verità e l'errore sono due giudicj realmente esistenti nell'anima, è sempre necessario di aggiungere una circostanza, che ci possa far *distinguere* in atto pratico l'uno dall'altro.

Io so benissimo che la completa cognizione è *vera*; perchè esprime *tutti* i segni naturali derivanti dai rapporti reali delle cose; ma questa è una supposizione, la quale non realizza nulla. In atto pratico, *prima* di aver ottenuta questa cognizione, quale sarà il modello speciale della tale verità e del tale errore? *Quando* dir si potrà che tale modello fu raggiunto dalla mente? Ecco quello che importa di sapere e di verificare. Ma ciò appartiene ad un'altra ricerca. Ora atteniamoci ai rapporti della nozione considerata in se medesima. Quello che v'ha di vero in questa opinione si è, che la verità esiste ogni qual volta si possiede la cognizione adeguata di tutti i segni naturali delle cose, ed in questo coincide colla nozione da noi sovra recata. Difatti, come nasce egli il concetto della verità e della falsità nello spirito umano? Egli nasce mercè il paragone che fassi infra il tenore di fatto dell'opinione che si esamina e quel tenore che ne può risultare *dopo* tutte le possibili maniere di dimostrazione. Quando da questo *paragone* risulta la *coincidenza* delle due posizioni, dicesi che si effettua l'opinion vera; dicesi che si effettua l'opinion falsa quando dal *paragone* la *discrepanza* risulta. Quando il *sì* ed il *no* di fatto, o che io fingo di fatto, coincidono col *sì* e col *no* assoluto possibile, ancorchè a me *incognito* e non definito, io pronuncio *verità* assoluta, possibile, immutabile, eterna. Finalmente quando essi non coincidono, e che invece considero che il *sì* di fatto può divenire un *no* assoluto, e viceversa, io pronuncio allora *falsità* assoluta.

La verità dunque e l'errore cosa altro racchiudono che un *Sì* ed un *No* applicati or ad uno, ora ad un altro dei casi speciali?

Ma se uno dei termini del paragone non fosse *fisso* ed

immutabile, è evidente che questo paragone non si potrebbe mai fare, e per un circolo perpetuo di vicissitudini non vi sarebbero mai nè errori, nè verità. È dunque essenziale che il termine di paragone sia *immutabile.* Anzi, nel concetto stesso del vero si suppone essenzialmente questa immutabilità. Giunta di fatti la mente al termine ultimo della evidenza, cosa fa altro che *acquietarsi* necessariamente? Allora esiste essa la verità, o no? Ma allora cos' è propriamente la verità, se non una logia immutabile? Volete voi paragonarla collo stato delle cose? Altro voi non farete che un ritorno dell' attenzione su di voi stesso, o sia su l' idea medesima, associandole un giudicio di corrispondenza: ma nulla le aggiungerete mai d' intrinseco, nè di più sicuro per creare il vero o il falso.

§. 161. *Distinzione fra la verità originale ed* effettiva, *che dir si potrebbe di scoperta, e la verità di ragione, che la presuppone e ne fa uso.*

Si può pertanto con tutta verità ed accuratezza fare una distinzione. Altro è la verità in *se medesima*, ed altro è quel giudicio e assenso o dissenso che nasce *in conseguenza* della cognizione, o della supposizione della verità. Qui è dove il *sì* ed il *no* rivestono un altro uso. Ma in ultima analisi essi si risolvono sul supposto d' una logia immutabile. E per vero dire che cosa è il *sì*, e che cosa è il *no?* Il primo altro non è che il segno della *convenienza* sentita: il secondo quello della *ripugnanza.* Dunque l' avvertire per un senso paragonato alle convenienze o ripugnanze sentite sopra di un dato soggetto, ed alle convenienze o ripugnanze che si *debbono sentire* mercè l' evidente cognizione delle cose; e rilevar quindi se il *sì* ed il *no* concreto coincidono coll altro *sì* e *no* ottenibile, costituisce questa seconda specie di *verità* di paragone, della quale si fa uso comunemente. Ma questo paragone non si può fare se non è *conosciuto* l' altro termine. Questo termine adunque si suppone cognito nell' atto

medesimo che dicesi *sì*, *e no*. Io so, per esempio, che il quadrato dell' ipotenusa è uguale al quadrato dei lati. Presupposta questa verità, se io sento da taluno la stessa proposizione, su l' istante, attesa l' *identità* dell' affermazione sua con quella che sento risultante dalla figura geometrica a me cognita, io dico che è *vera*: ma se io sento che dica diversamente, senza esitare pronunzio che è *falsa*. Altro è però questa operazione, altro è quella, per cui mi *convinco* intimamente della verità della proposizione medesima. Per una giornaliera abitudine non si suole far uso che della specie secondaria di verità, e con ragione. Ma nello stesso tempo è cosa evidente che anche in essa si suppone che le logìe *ottenibili* mercè la massima evidenza sieno immutabili. Su questo supposto riposa pertanto tutta la teoria del vero. Ecco però come si verifica che l' esaminata definizione della verità, quanto è propria ed adattata a questa seconda specie, la quale dir si può *verità secondaria* e di paragone, altrettanto sarebbe poco esatta per le verità reali ed effettive d' *invenzione*, le quali risolvonsi su d' una legge semplice e primitiva di sentimento. La comune definizione della verità suppone già cognita la verità stessa primitiva, come termine fisso del paragone. Ma noi dobbiamo chiedere; che cosa sia verità in genere? Dicendo essere una logìa immutabile, noi disegniamo il carattere fondamentale e comune ad ogni specie di verità, e verificabile in qualsiasi sistema filosofico delle cognizioni umane.

§. 162. *Dove sia fondata l'* immutabilità *delle verità tutte, e specialmente di quelle dell' ordine morale.*

Delle verità originali e *primarie* ci è d' uopo di comporre le dottrine fondamentali del giusto e dell' utile degli uomini e delle società. E sebbene esse versino su gli oggetti posti fuori di noi, e che non si ragioni che per una specie di segni di *corrispondenza naturale*, tuttavia tali verità sono *immutabili*, e si dimostra che il sono e il debbono essere.

E qui è chiaro che quest' attributo della *immutabilità*, supposto ma non provato nelle cose sopra discorse, ha la sua ragione e fondamento nella natura degli esseri e dell' uomo, qualunque sieno le loro qualità occulte. È troppo certo che questi esseri hanno un' essenza *determinata* per ciò stesso che esistono in una certa maniera, e non altrimenti. Ma i rapporti sono necessariamente fondati in queste essenze. Anzi, quando gli esseri sono posti in un reciproco commercio, si può dire ch' essi sono fondamentalmente le stesse qualità delle cose, in quanto scambievolmente agiscono, o sono atte a produrre un dato fine ed effetto. I *rapporti* adunque sono determinati, e determinati necessariamente. I *risultati* adunque di tali rapporti reali saranno necessariamente determinati, e quindi immutabili. Si potranno avere milioni di risultati variati, ma non mai *due* diversi cogli stessi *rapporti* precisamente. Ciò risulta dal principio stesso di contraddizione. Questi risultati, se tendono a produrre un effetto, sono *leggi reali*. Le verità dunque di fatto, o sia la *cognizione*, che va acquistando l' uomo per un reciproco commercio colla natura, sono anch' esse altrettante *leggi* naturali: esse dunque sono immutabili.

§. 163. *Dei dogmi pratici.*

Fino a che si contemplano come semplici fenomeni naturali, e che non si vogliono far servire a produrre effetto alcuno, è cosa pressochè indifferente che vengano sottomesse ad esame, o sia che l' attenzione s' impieghi partitamente su di loro. Ma all' istante che trattasi di movere una sola paglia, egli è d' uopo di *studiare* come la cosa stia. Questo è un risultato della necessità medesima delle cose. L' *adeguata* cognizione della verità diviene adunque di necessità assoluta. La verità adunque nell' ordine morale pratico, dove appunto trattasi di agire e di produrre effetto, oltre di essere la sola *espressione* della natura nella mente umana, è anche la *sola guida* per riagire su la natura, onde produrre

un qualunque effetto possibile senza tema di contraddizione. Contemplando nella verità, o in certe verità la *capacità* a dirigere l' uomo nel produrre un dato effetto, esse divengono del pari interessanti e tecniche; esse divengono *dogmi pratici* e fondamenti di regole.

§. 164. *Ordine morale considerato come* scienza.

Restringendoci alle cose di Diritto naturale, e contemplandole come dedotte a notizia dell' uomo, ne nasce la *scienza* stessa dell' ordine e del dovere. Essa quindi sarà in *generale*: « La notizia completa di quelle verità, le quali « servono a dirigere quelle azioni libere degli uomini, che « possono influire a procacciar loro il maggior *ben essere*, « specialmente per gli uffiej loro scambievoli o utili o no- « civi, e per l' ordine di coesistere. »

La prima parte di questa scienza è di puro fatto naturale, cioè quella del sistema fisico-morale dell' universo; e lo studio che se ne fa, somministra leggi così certe come quelle del corso dei pianeti, e delle vicende delle stagioni. La notizia delle leggi del bene e del male risulta dai rapporti indeclinabili di questo sistema. Da questa notizia lo spirito umano crea la seconda parte della scienza, ove si studiano i *mezzi necessarj* a prevenire e ad allontanare le leggi del male, o almeno a ripararne il danno. L' unione di tutto questo studio, ed i risultati che ne emergono, costituiscono quello ch' io nomino ordine morale di *ragione* degli uomini individui e delle nazioni. Siccome questo, quando sia completo, esprime il complesso delle verità interessanti, o sia dei dogmi morali; così considerato dal canto de' suoi fondamenti e del suo soggetto costituisce in certa guisa la *formola della natura*, come la chiamò Varrone.

§. 165. *Della ragion naturale. Non è regola, ma* mezzo *a conoscere regola.*

Sopra quest' ordine *artificiale* (benchè quando esprime le verità naturali sia tutto *fondato* in natura) sogliono gli uomini giudicare della condotta, della bontà o perfezione, e rispettivamente della malvagità o imperfezione di tutte le cose morali. Per lo stesso principio adunque, che la *ragion naturale* non è la regola della verità, ma solamente il *mezzo* col quale si conosce, essa non è, nè può essere nemmeno la regola del giusto e dell' utile massimo; ma solamente il *mezzo* di scoprirlo, e di poter agire in conseguenza della cognizione acquistatane. La *regola*, io lo ripeto, è un risultato adeguato della logìa immutabile, che per necessaria legge di fatto risulta dai completi e interessanti rapporti che passano fra lo stato reale delle cose, e la natura delle azioni libere degli uomini; e questo risultato si fa per se stesso inevitabilmente sentire in forza degli essenziali rapporti dello spirito umano indipendenti dall' arte umana, nella stessa guisa che l' uomo accostando la mano al fuoco sente calore, ed aprendo gli occhi sopra di un piano illuminato ne vede gli oggetti. L' accostar la mano, o l' aprir gli occhi può essere opera della libera volontà umana, come opera della ragione presa come *facoltà* è l' indagare, il combinare, il dedurre, lo scoprire; ma l' *effetto* che ne nasce è tutto della *natura* sola, come quello del calore e della luce. Ora in questo pieno effetto solamente sta la *verità*; ed in questa riposa tutta la regola.

CAPO IV.

Fondamenti e leggi naturali con cui si genera la moralità.

§. 166. *Perfettibilità umana.*

L' uomo selvaggio sovra figurato (§. 136), il quale abbatte la colonna, non fa nulla più di quello che far saprebbe e potrebbe l' ourang-outang, come fu detto. L' uomo incivilito fa quello, cui far non saprebbe nè potrebbe nè l' ourang-outang, nè l' uomo selvaggio. Eppure l' uomo selvaggio ha la stessa organizzazione, le stesse facoltà dell' uomo incivilito. Qual è dunque la cagione di tanta differenza? L'*incivilimento*, mi si risponde. Ma il bue e l' ourang-outang in capo ad alcuni mesi hanno quella stessa abilità che avranno per tutto il tempo della vita loro, e la loro specie in capo a mille anni ritrovasi in quello stesso grado, in cui si trovò al primo di questi mille anni, per esprimermi colle parole di Rousseau. Esiste dunque nell' uomo una qualità assolutamente specifica, per la quale egli diviene incivilito, inventore dell' arti, ed estende su la natura il proprio impero. È noto che questa è la *perfettibilità* (§. 73, 74). Ma fino a che la possiede in *potere* solamente, egli non supera i bruti. In ultima analisi adunque la *effettiva* superiorità di lui consiste nell' acquistato *sviluppamento* di questa perfettibilità.

§. 167. *Necessità delle società per isviluppare la perfettibilità, e far nascere la moralità.*

Ma questo sviluppamento far non si può che col mezzo della società, e nella società medesima. Ecco un fatto, cui la filosofia e l' esperienza dimostrano in una maniera cotanto irrefragabile, che non v' ha alcun fenomeno di storia naturale di cui sia meglio provata la procedenza. L' uomo ra-

gionevole non agisce di fatti che in conseguenza della *cognizione*. Non può dunque combinare, inventare, operar nulla su la natura che in *conseguenza* delle idee acquistate su le qualità dei rapporti attivi delle cose ridotte alla misura della propria comprensione ed attività. Il poter quindi attivo e sviluppato della perfettibilità in ultima analisi si risolve su quello dell' intelligenza, cioè sul possesso delle idee intellettuali di ogni genere degli oggetti. Ma è noto che senza l' uso dei *segni* d' instituzione non è possibile avere idee intellettuali. Il creare, accrescere, perpetuare questi segni; il vedere le cose in diversi aspetti; il cumulare variate osservazioni su le cose; il produrre effetti moltiplici: in una parola lo sviluppo della ragionevolezza e della potenza propria dell' uomo far non si può che in società e per mezzo della società. Egli è dunque evidente che la superiorità dell' uomo su i bruti, la moltiplicità de' suoi poteri, e quindi l' *estensione* della libertà di lui, e dei *doveri* tutti *proprj* dell' umanità, in ultima analisi risultano dal potere della perfettibilità posto in esercizio dallo stato sociale, ed in quanto si esercita nella società medesima.

La libertà razionale adunque, e quindi la *moralità*, e le obbligazioni, i doveri e i diritti morali essenzialmente annessi alla moralità medesima, sono totalmente opera della sola società. Il *fondo* è della natura; ma il *lavoro* è delle circostanze presentate della convivenza e dagli ufficj scambievoli degli uomini. La sola convivenza in società senza la perfettibilità non basta. Testimonio ne sieno i castori. La sola perfettibilità senza la società non basta. Testimonio ne sieno i selvaggi. L' unione di queste due cose produce adunque l' effetto della ragionevolezza.

§. 168. *Lo stato di società in origine è effetto della sola natura.*

Lo stato pertanto di società ha necessariamente dovuto *preesistere* allo stato di ragionevolezza; e per ciò stesso all' arte. Lo stato dunque di società è un fenomeno prodotto

dalla natura medesima. L' accoppiamento dei due sessi, la famiglia: ecco il primo e vero stato indicato dalla natura sola in una maniera comune coi bruti, ai quali l' uomo prima di essere ragionevole è di pari condizione.

L' utilità fisica della convivenza; i piaceri che si risentono, e quindi la fanciullesca benevolenza, e la compassione puramente sentimentale; i timori ed i bisogni fisici di pura sensazione or di necessità or di sollazzo per esercitare le proprie forze, come veggiamo in molti animali, che vivono a torme: ecco i primi incentivi all' attenzione, e la culla della ragione e dell' arte; ed ecco qui ancora la natura madre dell' arte.

§. 169. *Della società derivativa o artificiale ne' suoi rapporti alla moralità.*

L' arte poi riagisce su la natura nel mondo morale come nel mondo fisico. Per la medesima ragione che si presentano campagne bene o mal coltivate, acque bene o mal dirette in canali artificiali, si presentano del pari società raffazzonate e dirette con leggi civili o buone o cattive.

La questione adunque che far si potrebbe non consiste: se l' uomo sia nato per la società. Egli è lo stesso che disputare: se gli alberi, che già veggonsi occupare la faccia del globo, sian fatti per crescere colle radici in terra; o se l' uomo sia fatto per dormire, per mangiare, e generare. Tosto che esiste questo fatto, che è generale ed opera originariamente della mano della natura, è assurdo mover la questione: se vi sia una destinazion finale a lei. La questione dovrebb' essere piuttosto: se l' uomo sia fatto per la tale o tal altra forma di società; il che importa l' altra ricerca: qual sia la forma veramente naturale di società, avuto riguardo non solo alla maniera primitiva e brutale di vivere dell' uomo, ed alle circostanze colle quali le società ebbero principio; ma ancora a quella che i rapporti essenziali e successivi dell' uomo esigono nel progressivo irresistibile sviluppamento delle proprie facoltà. Se io chieggo qual sia

la vera forma naturale di esistere delle date piante, io non contemplo solamente la loro maniera di essere al tempo del nascimento loro; ma conviene che abbracci tutti i periodi della vegetazione e dell' incremento, fino a che almeno portino fiori e frutti, ed arrivino a riprodursi. Io non dico ancora ogni cosa con questa parità. La natura sola fa tutto nello sviluppare una pianta. La natura sola, come volgarmente si concepisce, non fa tutto nello sviluppare e nel far crescere le società umane. Chiedere, quale sia la forma *naturale* delle società nei diversi periodi dello svilupparsi della perfettibilità, involge le stesse condizioni che quelle, cui un buon agricoltore e giardiniere si propone nello sviluppo delle piante fruttifere ed aggradevoli, cioè la vista finale dello stato di frutto e di bellezza. È evidente che ciò importa di riunire in tutti i periodi, antecedenti all' epoca della maturità, il maggiore sviluppamento e prosperità che il sistema graduale della vegetazione può permettere in ogni anno, in ogni mese, in ogni giorno. La *coltivazione* sociale, se m' è permesso di usar questo vocabolo, importa simultaneamente due intenzioni l' una all' altra subordinate, come giornalmente avviene in quella dei fanciulli. La prima è di condurre queste persone morali a quello stato di compita moralità e libertà, a cui è annesso il maggior ben essere e la perfezione umana ottenibile su questo globo: la seconda è quella di fare che in ogni periodo si ottenga quel maggior grado di prosperità e di buon temperamento, che vien concesso dal grado attuale ed insormontabile dello sviluppamento della persona.

Questa doppia intenzione è quella che diresse tutti i più celebri e vetusti legislatori delle nazioni della terra; e che doveva dirigere anche gli Europei nella scoperta del nuovo mondo. Io ardisco dire di più. Ella è quella medesima, che deve guidare anche attualmente i direttori dei popoli in un grado diverso su lo stesso vecchio continente. Ma per far ciò, mi si dirà, conviene poter conoscere il grado ulteriore, e la piena maturità alla quale ancora si deve giungere: vi si richieggono uomini, che sieno tanto superiori al loro

secolo, quanto gl' institutori il furono alle nazioni da loro incivilite. D' accordo. Studiate l' ordine di fatto e di ragione della natura; analizzate le leggi necessarie ed eterne della concatenazione degli avvenimenti che avete sott' occhio, e voi scoprirete questo grado ulteriore, e voi formerete questi institutori. Non sapete voi, o non volete farlo? Sappiate che la forza irresistibile e innovatrice del tempo, contro della quale contrastando voi non fate che condensare una forza spaventevole, produrrà vostro mal grado l' effetto. Ma ricordatevi che la forza di questo tempo è la forza della stessa natura, cioè inesorabile, che opera in grande, e che va a' suoi fini anche colle ruine. Ciò basti per ora.

§. 170. *Della moralità, e dei doveri necessarj nei gradi diversi dell' incivilimento.*

Invece, al proposito dell' argomento che trattiamo, fa d' uopo avvertire che, se anche dopo essere la società divenuta artificiale avvi sempre la forza della natura, la quale promove i due ordini teoretici, cioè quello della perfezione attuale, e quello del progresso alla futura; è dunque evidente che hannovi due *termini* simultanei pel giusto, pel dovere e per l' obbligazione tanto di ordine, quanto di utilità.

Del pari in ogni grado diverso preso per se solo si esige pure un grado diverso di *moralità* nel genere umano, che devesi conformare ai rapporti reali ed immutabili delle cose. Questo grado di moralità direttrice non può consistere che nella *cognizione* adeguata e proporzionale di quelle regole, cui osservar conviene in ogni posizione più vasta della sfera alla quale le umane società vengono sollevate.

§. 171. *Distinzione e diversità della moralità e dei doveri dei privati, e del corpo delle società nei diversi gradi d' incivilimento.*

Ho detto le umane *Società* anzi che gl' individui singolari. Imperocchè, oltrepassato un certo punto d' incivilimento, la massa della coltura morale si trova risiedere per tale maniera nella collezione sociale presa, dirò così, *in solidum*, che in ogni individuo non se ne può verificare che una data frazione. Se nell' epoca del più grossolano dirozzamento doveva l' individuo pressochè tutto ricavare dal proprio fondo: all' opposto, in quella dell' incivilimento deve pressochè tutto ritrarre dal corpo intero a cui appartiene, non rimanendo a lui che quella quantità di cognizioni e d' industria la quale viene determinata dal piano immenso e complicatissimo del raffinamento maggiore. Questa sorte è comune alle scienze, alle arti, alle funzioni tutte della vita civile. A proporzione che si moltiplicano, e si estendono le cognizioni dei rapporti delle cose, si distinguono pure a proporzione i rami delle verità, delle regole, delle invenzioni, delle fatiche. Ogni ramo si suddivide in altrettanti e tali subalterni, che ognuno da se solo basta ad occupare la breve vita, e l' assai più breve età razionale di ogni uomo. Un tale in sua vita non farà forse che teste di spille, un tale non farà che numerar soldati, un tale che raccoglier piante, un tale che registrar nomi di viaggiatori, ec. (1). Ecco a che si riduce la perfezione degl' individui delle società, le quali io chiamai derivative o artificiali. Per un altro estremo si giunge così ad una ignoranza e ad una impotenza derivativa, che si verifica in ogni particolare. Ma nel tempo medesimo nella massa della società avvi il massimo lume, la massima forza, il massimo incivilimento,

(1) In tutte queste fasi però esistono sempre i sentimenti morali del cuore de' quali si parlerà a suo luogo, e sol varia la PUBBLICA MORALITA' prodotta dai principj di ragione.

la massima perfezione. Così la natura lega l' uomo alla società, e della società non fa più che un sol tutto, dove gli elementi si trovano in siffatta maniera unificati, che trasfondono nell' unità del complesso le qualità che un tempo erano tutte proprie dell' individuo, e della famiglia. Ma di ciò si dirà più ampiamente a suo luogo.

Per lo che in ogni grado dell' incivilimento la moralità, il dovere, il diritto e la libertà razionale acquistano un nuovo aspetto, e si presentano al filosofo sotto relazioni proprie della personalità or individuale dell uomo privato, ora complessa del corpo intero della società.

§. 172. *Unità sistematica delle antecedenti considerazioni.*

Ma tutto questo è effetto della natura e delle leggi della perfettibilità combinata colla società, la quale nell' atto stesso che somministra i *fondamenti* primitivi più generali e compatti di fatto della moralità, e quindi degli altri enti morali che ne derivano, presenta pure tutte le gradazioni, le varie forme ed i moltiplici rapporti che deve acquistare in conseguenza dell' azione e reazione della natura e dell' arte, senza smentire mai la sua derivazione dalle medesime fonti.

§. 173. *Due ordini morali, che si abbracciano in un tempo stesso.*

Qui però cade un' osservazione importante. Nell' atto che si segue l' origine e le cagioni della moralità, e nell' atto che l' attenzione è rivolta a scoprire il *come* praticamente si possa effettuare l' ordine morale teoretico, nasce, dirò così, sotto la mano una *nuova* serie di circostanze di fatto, le quali vanno a porre insieme un altr' ordine *teoretico* necessariamente connesso collo svilupparsi delle capacità dell' uomo. Non si può dire di questo come del pianeta: ecco l' orbita che in forza della sua massa e della sua posizione

dal centro deve percorrere. Veggiamo come possa e debba egli operare. Ma convien dire. ecco l'orbita primitiva che l'uomo deve percorrere, avuto riguardo alla natura ed attributi generali di lui. Nell'atto però che dovrà percorrerla, ecco un altr' ordine simultaneo e derivativo, al quale deve soddisfare per ciò stesso che segue l'orbita indicata. Perchè questa differenza? Perchè le leggi del movimento del pianeta, sebbene or più or meno accelerato sono semplici ed uniformi anche nelle mutazioni e turbamenti loro; perchè il centro di attrazione e lo spazio in cui il globo si move, non mutano nè di *qualità* nè di *poteri*. L'essere perfettibile per lo contrario sviluppasi nell'atto che si move, e nell'atto che fa l'uno e l'altro agisce fuori di se, e produce effetti reali in compagnia de' suoi simili. Questi effetti reali sono altrettanti fenomeni di fatto, dai quali derivano nuovi rapporti reali interessanti, e quindi un ordine nuovo di necessità, cioè di doveri, d'obbligazioni e di regole. Senza la cognizione loro mancherebbe sempre la regola vera e variata di quegli atti che sono determinati dall'ordine teoretico morale, vale a dire, dei doveri e dei diritti: anzi mancherebbe la nozione veramente propria dell'ordine medesimo *adattato* alla condizione dell'uomo su la terra. Mancherebbe del pari quel filo, che servir deve di guida alla dottrina ed alle leggi positive conformi all'ordine morale di ragione, per farle in guisa che secondino ad un tempo stesso l'andamento della natura e le tendenze dell'uomo, e leghino il precetto coll'ubbidienza, la giustizia coll'utilità.

Conviene nel medesimo tempo osservare come risultato che se l'ordine morale agisce su l'attività umana, non è per opprimerla, ma bensì per farla *riagire;* non è per restringerla, ma bensì per ampliarla: e la fa riagire e la estende per condurre il genere umano giusta i rapporti eterni ed immutabili, che compongono il sistema unico ed incomprensibile dell'universo.

Fino a qui abbiamo veduto i gradi diversi della moralità che necessarj sono in ogni periodo dell'incivilimento; ma non abbiamo veduto ancora come possano nascere, e se

esistano cagioni, per cui debbano nascere di fatto; e come in ciò si possano e debbano manifestare. Tutto questo è riservato alla storia sopra indicata (§. 28). Ora non possiamo esporre che viste generali.

§. 174. *Legge necessaria della gradazione nell' azione dei principj generativi della moralità.*

Giunto il Sole al meridiano degli antipodi, ove segna per l' emisfero superiore la mezza notte, si va bel bello discostando di là per avanzarsi verso il superiore emisfero. La forza della rotazione diurna della terra procura così a gradi l' avvicinamento della luce solare, la quale da prima insensibile del tutto, indi per un leggier barlume di crepuscolo, di poi col chiaror dell' aurora, e finalmente col pieno apparire dell' astro medesimo su l' orizzonte apporta quel lume che anima la natura, e serve di ristoro e di guida ai viventi nelle loro giornaliere operazioni. Ecco l' immagine della forza e delle leggi dell' umana perfettibilità, tanto nell' individuo quanto nelle nazioni, nel produrre l' intelligenza, la moralità, la libertà razionale, l' obbligazion morale, i doveri ed i diritti di ragione. Dalle tenebre della più crassa ignoranza sotto la schiavitù dei sensi fino al regno della fantasia; dal regno della fantasia fino a quello della ragionevolezza avvi una gradazione così continua, che mal si potrebbe segnare il punto preciso il quale deve distinguere l' uno dall' altro. L' uno di fatti va a congiungersi ed a perdersi così nell' altro, come appunto fa il giorno coll' aurora, l' aurora col crepuscolo, il crepuscolo colle tenebre. Solo a grandi intervalli lice segnare le differenze.

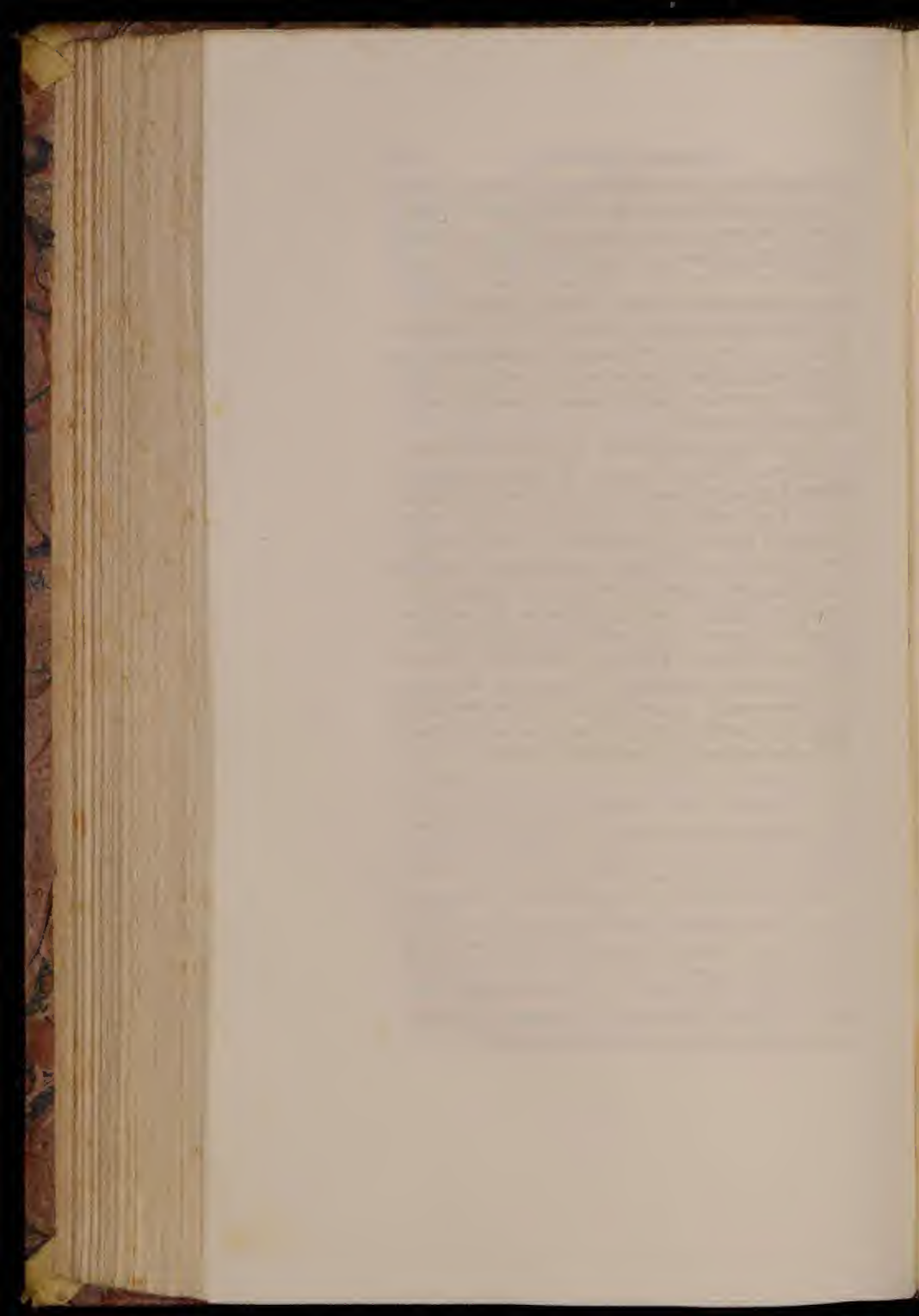
Ecco una legge di fatto indeclinabile risultante dal *fatto* che l' uomo è un essere misto, che nasce ignorante, e che l' intelligenza è opera del tempo e delle circostanze successive. Nell' antecedente articolo abbiamo veduti i fondamenti, o a dir meglio, le fonti attive della moralità; abbiamo veduto cosa debbono produrre per adattarla alle diverse esigenze della società da cui viene sviluppata. Qui si vede in

genere la *maniera graduale* con cui questo principio attivo è costretto ad agire onde creare effettivamente la moralità, la libertà razionale e la morale obbligazione. Ciò forma una parte delle leggi dell'*ordine* di fatto fisico-morale della natura.

L'amore del ben essere si fa sentire in tutte le epoche; ma quanto è diversa la facoltà di secondarlo, e di por l'uomo in disposizione di seguire col concorso delle proprie facoltà l'ordine morale di ragione! Richiamiamo qui alla memoria l'esempio sovra addotto di colui che tener deve un dato sentiere onde salire la cima del monte e giungere all'acquisto d'un oggetto interessante (§. 92). La cima, l'oggetto ed il sentiere sieno visibili a piè della montagna. Supponiamo che taluno, il quale non ha un'antecedente cognizione dell'unico calle che guida all'indicata meta, tenti di calcarlo a notte buja. È chiaro ch'ei dovrà andar brancolando fra le tenebre, forse tutta la notte errare invano, perdersi nella campagna circostante, e durando la notte far cadute, ed incontrare mille inconvenienti. Ecco l'immagine degli uomini e delle società nella prima tenebrosa età dei sensi. Da una cieca tendenza al piacere, il quale mercè macchinali bisogni o impressioni fortuite eccita l'attività sentimentale, è l'uman genere guidato in balìa del caso. Vano è adunque il cercare qui moralità, direzione interna ed avvertita. Conviene lasciar fare alla sola natura.

Supponiamo un altr'uomo del pari non informato, che al primo barlume del crepuscolo tenti la stessa strada. Ei non andrà brancolando, è vero; ma non veggendo il calle e la meta s'inoltrerà or nell'una, ora nell'altra imboccatura di strada, e fra gli alberi stessi prenderà per capo di via quello, il quale altro non è che spazio intermedio; e quindi travierà, non avendo altro vantaggio che di schivare grandi precipizj. Ei dovrà quindi aspettare la luce del giorno per camminare sicuro. Ecco l'immagine degli uomini e delle società sotto l'impero della fantasia. Mille errori derivanti dalle grossolane e troppo ancora compatte astrazioni, un sentimento mal definito di utilità, poche sperienze

che lo istruiscono, una totale mancanza di principj teoretici, pochi sentimenti morali che tengono luogo di principj; e questi sentimenti medesimi spesso fallibili, a motivo che il sentimento inganna ogni qual volta vi si associa male un'idea, o vi si mescola un estraneo interesse, e però la natura della moralità del *cuore*, dirò così, sarà spesso pervertita dal cuore medesimo: ecco i tratti che caratterizzano il potere, e l'esercizio della moralità in quest'epoca. Sarebbe dunque follia il pretendere una condotta morale di ragione in questa età, e trovar meriti o demeriti, virtù o colpe propriamente tali.

Splende finalmente il giorno: il sole illumina il monte, il sentiere, il vertice, l'oggetto. Il viaggiatore prima di movere il passo vede avanti di se tutto il cammino distintamente. S'egli travia, il fa di *proposito*. Sua colpa se non raggiugne l'oggetto. Egli *può* arrivarvi, perchè tutto è palese ed illuminato. Egli il *può*, perchè prima di agire ha avanti di se tutta la traccia che deve tenere. Questa traccia costituisce il dovere dal canto della cosa. La *cognizione* adeguata di questa traccia costituisce la regola di dovere dal canto dell'uomo. Essa è una verità di fatto: gli occhi di lui ne sono gli annunziatori ed il mezzo, per cui la conosce. Ecco nata la vera moralità; ed ecco la pienezza dei tempi. Ciò si verifica tanto nell'uomo quanto nelle nazioni. Nell'uomo cogli anni, nelle nazioni coi secoli.

PARTE TERZA.

DELL' ORDINE MORALE NE' SUOI RAPPORTI ALL' ESERCIZIO DELLA LIBERTA' LEGALE DI PIU' ESSERI INTELLIGENTI POSTI IN UNO SCAMBIEVOLE COMMERCIO.

CAPO PRIMO.

Del Diritto.

ARTICOLO PRIMO.

Rapporti che danno origine all' idea del Diritto. Sua definizione.

§. 175. *Motivo di trattar qui di questo argomento.*

Posto che la natura ordinò le cose in guisa che la felicità dell' uomo dovesse dipendere dall' esistenza e dallo sviluppamento dei *morali* poteri di lui; e posto che questi nè agire, nè sviluppare si possono se non in uno stato di simultanea aggregazione, e di scambievole commercio degli esseri umani, in cui la natura medesima li pose; si affaccia incontanente l' idea delle relazioni di *ordine* di questi esseri *coesistenti*, e in quanto sono *coesistenti*. Ragion vuole pertanto, prima di proceder oltre, ch' io scopra in generale, e definisca l' *indole* ed il fondamento di queste relazioni reali e naturali, a fine di qualificare moralmente gli atti o conformi o difformi degli esseri liberi coesistenti, ed operanti gli uni su gli altri. In ogni grado delle prospettive è d' uopo segnare tutta la carta dell' orizzonte che si presenta, prima di avanzarsi a tratteggiare quadri più speciali.

§. 176. *Doveri relativi resultanti dagli scambievoli doveri assoluti, sia positivi, sia negativi, primo fondamento dei diritti.*

Dalla sola nozione dell' ordine *morale* consta che vi sono certi atti liberi, la pratica ed omissione dei quali è *doverosa;* e che ve ne hanno certi altri, la pratica dei quali è lasciata all' *arbitrio* dell' uomo come *lecita* (§. 116 e seg.). Fra più esseri coesistenti, i quali in *comune* per una vicendevole azione e reazione debbono formare la scambievole felicità e perfezione, egli può e deve avvenire che ognuno di essi debba o positivamente, o negativamente agire a pro d' altrui. Ecco circostanze di fatto fondate su i rapporti reali delle cose in mira al fine, cui gli uomini per legge naturale tendono a conseguire in questa terra.

Per una correlazione necessaria ne viene adunque:

1.° Che in tutti quegli atti, la *pratica* dei quali è *doverosa*, l' omissione ne sarà vietata. Ma ad un tempo istesso *libero* e spedito ne dovrà essere in ognuno l' *esercizio;* e per ciò stesso sarà vietato a chicchessia d' impedirlo:

2.° Che in quegli atti, la *pratica* dei quali è lasciata dalla legge di ordine in arbitrio dell' agente morale, la *libertà* non potrà essere giustamente violata ad *arbitrio* di un terzo; e perciò esisterà in ogni altro il *dovere* di astenersi dall' attentare alla libertà dell' operatore:

3.° Finalmente in tutti gli ufficj *scambievoli* imposti dall' ordine, sia negativi sia positivi, in ognuno che ha l' *obbligo* di effettuarli, ne sarà vietata la commissione e la rispettiva omissione; ed in ogni altro, a favor del quale tutto ciò operar si deve, si verificherà la giusta facoltà di esigerne l' omissione o l' adempimento, e d' impiegare i mezzi convenienti ad ottenere tutto questo.

§. 177. *Relazioni complesse, e poteri morali che ne risultano.*

Da tutto ciò nasce adunque una nuova serie di *relazioni complesse* fra due parti, logicamente *posteriore* alle idee di giustizia e di dovere. Dico relazioni *complesse*, perchè nei rapporti qui contemplati hannovi due termini simultanei e due specie distinte di necessità correlative, che vanno a costituire uno *stesso* indivisibile effetto morale. Questi due termini di relazione sono le due persone morali, l'azione delle quali si considera ad un tempo *stesso* rispettivamente ad un *atto identico* di una di loro in particolare. L'una di queste persone *può*, senza essere ingiusta, ed anzi talvolta per esser giusta, fare liberamente un atto; e l'altra non può lecitamente impedirlo. La prima *può* chiedere da altri alcuni atti; la seconda non può giustamente esimersene. La prima *può* vivere o essere d'una data maniera; la seconda non può giustamente turbarla.

§. 178. *Definizione del Diritto, o sia del jus rigoroso.*

Questo *poter* fare o esigere d'un uomo in una maniera non solo comandata o approvata per lui, ma obbligatoria per altri riguardo ad una determinata azione o stato, costituisce il *Jus rigoroso*, o sia il Diritto propriamente tale, il quale si può definire: « La facoltà di fare, o di ottenere « tutto quello che è conforme all'ordine morale di ragione, « in quanto non può essere senza ingiustizia contrariata da « chicchessia. »

§. 179. *Differenza fra il jus rigoroso, e la nuda rettitudine morale.*

Sebbene in largo senso la facoltà di fare quello che è puramente giusto (il che comprende anche una cosa prescritta) si possa chiamare col nome di *diritto*, attesa ap-

punto la sua conformità alla regola morale; non di meno questa facoltà, sotto quest' unico rapporto considerata, non può propriamente ricevere altro nome che quello di *rettitudine* morale anzi che di diritto rigoroso: poichè fra i varj sensi che la parola *jus* riceve nelle diverse sue applicazioni, s' inchiude anche quello di esigere, e di usare d' una cosa incontrastabilmente da ogni altro; ed in ogni altro per conseguenza *richiede* un' azione, ed un' astinenza fatte per l' obbligazione. Dall' altra parte poi la relazione ad una regola non può importare che l' idea logica di conformità, cioè di rettitudine; e nulla più.

Volendo quindi addurre una nozione completa del jus rigoroso conviene aggiungervi l' idea dell' obbligazione altrui a non contrariare, e della rispettiva ingiustizia nel farlo, come producente il carattere proprio e definitivo della nozione.

ARTICOLO II.

Analisi della nozione di jus rigoroso, e sue conseguenze.

Definita la nozione di jus rigoroso, esaminiamone partitamente i principali elementi che la compongono. Si vedrà in progresso quanto la distinta cognizion loro sia necessaria per ragionare rettamente in tutti gli affari pubblici e privati.

§. 180. *Come il diritto acquisti il nome di potenza o facoltà giusta, o sia legittima.*

I. Fu detto che il diritto è « una facoltà di fare o di ot- « tenere tutto quello che è conforme all' ordine ». Sotto la qualità di *conforme* comprendesi tutto quello che è *giusto*; poichè in questa conformità consiste appunto la giustizia (§. 121, 125). La *giustizia* dunque di un atto è una delle condizioni, o sia dei requisiti del diritto. Da questa conformità degli atti stessi, e però dei modi di agire dell' *attività*

umana (la quale è la potenza che li rappresenta tutti) colla regola, essa attività acquista il carattere di *facoltà morale* propriamente detta, o sia meglio, di facoltà e di *potere legittimo*. Si vede quindi che il soggetto, il quale acquista l'idea di diritto, risiede nella forza dell'agente morale, e che anzi altro non è che la stessa FORZA di lui contemplata sotto certe relazioni morali di ordine.

§. 181. *Egli abbraccia gli atti sì doverosi che leciti.*

II. Ma la giustizia di un atto si può verificare tanto in un atto *doveroso*, quanto in un atto semplicemente *lecito*, cioè facoltativo ad un uomo, ma non difforme all'ordine. Può dunque essere cosa di diritto tanto l'una, quanto l'altra specie di azione. La nozione quindi del diritto abbracciar deve sì l'una che l'altra. Per questa ragione il diritto acquista il nome ed il carattere di potenza, o di facoltà legittima o morale.

§. 182. *L'attività umana acquista di più il carattere stringente di facoltà, o di potere* giuridico.

III. Questa potenza non si considera semplicemente in un paragone d'identità o di diversità coll'idea archetipa dell'ordine per giudicare della sola rettitudine di un atto; ma si considera in oltre per legge esente da ogni ostacolo nell'esercizio degli atti medesimi, perchè chiunque altro viene obbligato a non violare l'esercizio della potenza del giusto operatore. Per questo motivo nella definizione fu aggiunto: » in quanto non può essere nel suo esercizio con- » trariata da chicchessia. « Ecco adunque due altre idee elementari che entrano nella nozione del jus rigoroso, le quali compiscono il quadro, e gli danno il suo proprio e distintivo carattere.

Se esaminiamo queste due ultime idee, noi troviamo che l'idea di *libertà legale* dell'agente munito di diritto entra nella definizione del jus rigoroso come associata all'atto

stesso che con diritto si esercita. Troviamo pure che l'idea d'*obbligazione* e di *dovere negativo* in ogni altro a non contrariare l'azione della potenza legittima, o a non turbare uno stato o un modo di essere approvato dalla legge, concorre a formare la nozione specifica del jus rigoroso. Per questa ragione il potere formante il diritto si può con maggior rigore denominare *potere giuridico*, il quale racchiude qualche cosa di diverso dal semplice poter legittimo, e dalla facoltà puramente retta o morale.

§. 183. *L'attività umana acquista di più il carattere di potere coattivo, o sia di* podestà *legittima.*

IV. Ma siccome la legge può imporre a taluno l'obbligo di prestare qualche ufficio (§. 176); così per una necessaria correlazione ne viene che pone in me la facoltà di esigerlo da lui giustamente. Da ciò nascono altre *relazioni attive*, per le quali l'atto dell'esigenza, e tutti que' mezzi necessari che in conseguenza impiegar dovrò per conseguire l'intento, divengono giusti in me; e per correlazione doverosi, o giusti divengono in altri tutti gli atti *conformi* al detto mio intento; ingiusti ed ingiuriosi tutti gli atti contrari.

In forza di questa considerazione risulta nell'agente munito di diritto una specie di *facoltà coattiva*, attribuitagli dalla legge di ordine, sopra del terzo obbligato a compiere l'atto doveroso. Questa facoltà è una vera *podestà legittima* ad esigere o pretendere una cosa qualunque da qualsiasi altro agente.

§. 184. *Come nasca l'idea di* giuridicità. *Sua definizione, e suoi caratteri.*

V. Per quanto possa variare il soggetto di questi atti negativi o positivi esiste sempre in me la facoltà ed in altri il dovere, in me la libertà ed in altri il vincolo. Astraendo dunque ciò che v'ha in tutti di *comune*, e formandone una nozione separata, noi figuriamo, a nostro modo d'intendere,

che esista nelle cose medesime una *qualità* ed attitudine a produrre queste affezioni di diritto. Volendole imporre un nome, essa si potrebbe denominare *giuridicità*, la quale sarebbe : » il complesso di quelle circostanze e di que' rap-
» porti, i quali fanno sì, che una cosa sia di diritto. «

Riducendo poi le cose ai minimi termini essenziali, ritrovasi che i caratteri perpetui i quali formano questa giuridicità, sono le idee di *podestà giusta, irrefragabile.*

§. 185. *Del* titolo *del diritto, e dell' obbligazione. Sua definizione.*

VI. Finalmente da tutte le considerazioni antecedenti risulta che il diritto si può considerare come un effetto dei rapporti legittimi delle cose. Può dunque lo spirito umano concentrare la sua attenzione a quelle sole circostanze, le quali danno origine a quest' effetto. Da ciò nasce l' idea separata ed anteriore delle cagioni di lui.

Quello che dicesi dei diritti, affermar si può eziandio delle obbligazioni e dei doveri. Da tutto questo ne risulta un'idea astratta, cioè separata, esprimente l'idea delle *cagioni* che producono il diritto ed il dovere. Quest' idea si può chiamare col nome di *titolo* del diritto, dell' obbligazione, e del dovere, o sia in genere *titolo* morale e legale. Egli sarà dunque : » il complesso dei rapporti attivi delle
» cose, in quanto sono *valevoli* a creare, o effettivamente
» creano un diritto, un' obbligazione, un dovere qualun-
» que. »

§. 186. *Tutti i diritti si debbono valutare, al pari dei doveri, come effetti determinati dall' ordine morale di natura.*

Ma perchè la natura nell' esercizio di certi atti autorizzò uno, vincolò gli altri ; e così a vicenda ? Per quella medesima ragione, io rispondo, per cui stabilì le obbligazioni ed i doveri ; ed anzi per ciò stesso che indusse le une e gli altri.

Essi sono di fatti gli elementi essenziali e correlativi che formano l'entità stessa d'ogni diritto (§. 178, 182). Siccome dunque i doveri vengono necessariamente stabiliti dall'ordine in quanto sono *mezzi* necessari al conseguimento del fine inteso; così anche i diritti si devono considerare come derivanti dalla medesima fonte, e valutare come oggetti d'una uguale stima ed inviolabilità. Da questa osservazione ne risultano le seguenti conseguenze.

§. 187. *Tutti i diritti sono risultati dei rapporti reali delle cose..*

Prima conseguenza. La natura, l'origine, l'estensione e l'importanza di qualunque diritto unicamente nascono, e sono determinate dallo stato reale delle cose ordinate al fine della formola suprema della natura: e però si deve ammettere, come assioma perpetuo, che tutti i diritti sono risultati dei rapporti reali degli esseri e degli uomini.

E siccome i fatti fondamentali, su i quali riposano questi rapporti, altri sono determinati dalle circostanze naturali e perpetue del genere umano irreformabili da ogni arte e potere di lui; ed altri di questi fatti sono prodotti dall'arte umana; così gli originarj *titoli* dei diritti si possono distinguere in primitivi, naturali e perpetui; ed in derivativi, secondari ed avventizi. Nel primo caso i diritti esistono per solo *fatto* della natura· nel secondo per quello della natura e dell'uomo.

§. 188. *Indole necessaria ed immutabile dei diritti di qualunque genere.*

Nell'uno e nell'altro caso però la natura intrinseca del diritto è per se *necessaria ed immutabile*. L'uomo può bensì prestar talvolta l'occasione di fatto, per cui il diritto può nascere; ma non può mai a piacer suo *creare i diritti*, cioè far sì che, posti certi rapporti di fatto, eglino esistano o non esistano a proprio talento. Il diritto è essenzialmente

relativo alla giustizia ed al dovere (§. 178 – 183), e per conseguenza *contrae* le medesime qualità di immutabile, e di necessario (§. 122). Voi potete descrivere varie figure o ammassare varj corpi, ma non mai creare a vostro capriccio i rapporti geometrici, e fare per esempio, che i rapporti di un quadrato sieno quelli di un circolo; quelli di un cubo sieno quelli di un globo. Non è possibile in veruna scienza trovar verità più evidente di questa. Essa risulta dal principio stesso di contraddizione.

§. 189. *Regola universale per fissare la natura, estensione, importanza e subordinazione dei diritti.*

Seconda conseguenza. I titoli, o sia i rapporti attivi ed originari dei diritti (§. 185) desumerli conviene unicamente dal *fine* indicato dall' ordine morale di ragione, al quale i diritti stessi, in qualità di *mezzi*, sono necessariamente ordinati; e da ciò fissare la loro *natura, estensione, importanza e subordinazione*. Anche questa conseguenza è evidente. Tutti i doveri e le obbligazioni sono tali, in quanto sono *mezzi* al fine dell' ordine morale di ragione. Siccome adunque i diritti sono essenzialmente annessi e correlativi a simili doveri reciproci; così l' indole, l' estensione, l' importanza e la subordinazione dei diritti è sottoposta alla medesima legge. Dunque non dalla natura dell' *oggetto*, sul quale i diritti versano, trarre si potrà la loro teoria; ma bensì dal fine, per il quale essi esistono, e al quale essi debbono servire. Dunque la natura, e la qualità fisica del *soggetto* del diritto non può entrare nella teoria loro se non per l' *uso* che del soggetto stesso si può fare per adempiere al *fine* del diritto medesimo. Dunque i rapporti *morali e finali* desunti dall' ordine reale delle cose debbono sovranamente dirigere tutti i rapporti fisici ed estrinseci degli oggetti di diritto. Ecco il vero spirito delle leggi di ragione riguardanti ogni maniera di diritti di titolo sì primitivo e naturale, che derivativo e artificiale (§. 187).

Io non potrò mai raccomandare abbastanza la necessità

di tenere mai sempre sott'occhio queste osservazioni e questi precetti. Mancando la loro cognizione ed osservanza si scorre un laberinto senza filo, un mare senza bussola; e però si cade o in errori pericolosissimi, o non si procede mai con felice successo nei tentativi della scienza del pubblico bene.

A fine di non lasciare alcuna ambiguità in questo argomento mi si permetta di riportar qui alcune distinzioni, che furono da me fatte in un'altra mia opera (1).

§. 190. *Distinzione fra il diritto in se medesimo, e il suo soggetto.*

La prima si è quella del diritto considerato in *se medesimo*, dall'*oggetto* estrinseco del diritto stesso. Il diritto in se medesimo è una cosa puramente semplice, astratta, immutabile, cioè una potenza *giusta ed irrefragabile* (§. 184). L'oggetto del diritto per lo contrario è il *soggetto*, sul quale questa medesima potenza si esercita, e da cui desume lo speciale suo nome. Così per esempio la *vita*, cioè quell'armonia di movimenti della nostra macchina, e quel complesso di reazioni dell'anima, da cui risultano le nutrizioni, l'accrescimento, le funzioni ed i piaceri dell'animale, forma l'*oggetto* del diritto di *esistere*. Le produzioni della natura e dell'arte, ed ogn'altra cosa fisica *utile* all'uomo, formano l'*oggetto* del diritto di *dominio*. Tutta la serie innumerabile delle modificazioni fisico-morali dell'attività dell'uomo forma l'*oggetto* del diritto di *libertà*. Qui io considero la libertà non applicata alla volontà, ma alla facoltà *esecutrice* delle volizioni, come altrove ho spiegato (§. 114, 115).

(1) *Genesi del Diritto penale*, quarta edizione di questa tipografia, §. 145 a 154.

§. 191. *Latitudine estrinseca dei diritti. Suoi gradi diversi.*

Quanto più si *moltiplicano gli oggetti*, sui quali versa un diritto, tanto più l'attività di lui si esercita sopra una maggior *estensione* di cose. Si può dire pertanto che il diritto acquisti *esternamente* una latitudine proporzionale all'estensione del suo oggetto, contuttochè egli sia in se medesimo una cosa indivisibile.

Questa estensione estrinseca può adunque avere *varj gradi*. Dall'agonizzante che vien meno fino all'atleta che combatte, avvi una gradazione di *vita*; da Diogene fino a Lucullo una gradazione di beni; dall'avvinto da' ceppi fino al cacciatore, una gradazione di libertà.

§. 192. *Coesione dei diritti ai loro oggetti.*

Ogni diritto, come ogni dovere, è un *mezzo* di felicità. Ogni diritto adunque riesce tale, in quanto è un poter legittimo ad apportar utile all'uomo. Ma quest'utile è un effetto che viene appunto prodotto dall'*oggetto* stesso del diritto. La coesione dunque fra il diritto ed il suo oggetto è una cosa inseparabile per l'esistenza e l'esercizio d'ogni diritto. Sarebbe così assurdo immaginare un diritto, o sia una potenza giusta ed irrefragabile a fare o ad esigere qualche cosa, separato dall'atto stesso o dall'oggetto che di sua natura deve conseguire, come l'immaginare un cammino senza uno spazio da percorrere. Ciò è tanto vero e notorio, che taluno, venendo derubato d'una cosa propria, si considera appunto aver diritto alla ricuperazione della cosa posseduta per la ragione, che il diritto di proprietà si considera avere una essenziale coesione alla cosa medesima rubata.

ARTICOLO III.

Rapporti attivi dell' ordine morale in materia di diritti.

§. 193. *Formola universale di tutti i diritti teoretici dell' essere senziente libero.*

Dalla generazione e definizione dell' idea di diritto consta ch' egli è un' affezione e relazione dell' ordine morale di ragione (§. 175, 178). Ma l'ordine morale di ragione altro non è che il sistema della massima comune *utilità*, in quanto è fatto *norma* delle azioni libere dell' essere senziente e libero (§. 150). Tutti i doveri e tutti i diritti sono mezzi a conseguire questa utilità legittima (*ivi*). Questo in generale è anche il voto supremo della natura senziente, e questo è quello che determina i liberi poteri di lei ad agire. Tutti i diritti adunque si potranno ridurre ad un solo e semplice, cioè a quello della *felicità*. » Tutto il complesso delle azioni » doverose e lecite tendenti al medesimo ben essere, in » quanto non possono venir giustamente contrariate da » chicchessia « costituirà dunque l' idea universale del *diritto teoretico* proprio dell' essere *senziente* e libero.

Coll' attributo di teoretico io intendo di esprimere quella qualità direttrice, per cui lo spirito umano può determinare quale azione può essere, o non essere un diritto. Questa qualità viene desunta dallo stato reale delle cose, o sia dalla capacità medesima dell' azione, in quanto si considera mezzo valevole a produrre il bene, nell'atto che si vede approvata, raccomandata e protetta dall' ordine morale di ragione.

§. 194. *Formola universale dei diritti teoretici* dell' uomo *su la terra.*

E siccome fu più volte osservato che tutto il sistema dei mezzi della felicità umana in questa terra si risolve su quello delle leggi naturali della più felice conservazione accoppiata

al più rapido e completo perfezionamento, il che importa la coesistenza degli uomini in società; così pure tutto il sistema dei *diritti* teoretici si risolverà in ultima analisi: » nel » complesso delle azioni umane valevoli a produrre l'una » e l'altra cosa in società, in quanto non possono essere » giustamente da chicchessia contrariate ». Così il diritto s'identifica essenzialmente colla *libertà* sociale e legale. Più sotto determineremo con maggior esattezza le forme di questa libertà.

§. 195. *Della parte morale e pratica dei diritti umani.*

Abbiamo assai volte avvertito essere impossibile l'immaginare un'azione libera umana senza concepire nel tempo medesimo l'intervento della sensibilità e della volontà, che ne sono i principj determinati e motori. Di più fu avvertito essere impossibile che la volontà umana eserciti gli atti suoi senza la condizione perpetua dell'utilità o reale o apparente. Da ciò ne viene adunque che l'esercizio dei poteri *interni* dell'uomo, in quanto egli è rivolto a praticare un'azione *di diritto*, costituirà la parte *morale e pratica* dell'esercizio del diritto medesimo. Esisterà quindi una *virtù* di diritto, come esiste una virtù di giustizia.

§. 196. *Disposizioni naturali ed attive riguardanti l'esercizio dei diritti.* Sentimento giuridico.

Questa specie di virtù giuridica sembra la più connaturale all'uomo, cioè quella, a cui la natura lo spinge più efficacemente, sebbene in pratica l'ignoranza o il timore sieno ostacolo al pieno esercizio di lei. Il diritto è ad un tempo stesso un mezzo di felicità, ed un modo di essere dell'attività umana, tal che per esso l'uomo esercita la libertà, ed una specie d'impero legittimo e personale. L'amor proprio pertanto ritrovasi, per dir così, fino ad un certo segno approvato, e protetto nelle sue naturali espansioni. Legge di lui si è l'impossessarsi più che possibil sia

d'ogni mezzo di sentire aggradevolmente col minimo d'incomodo e di fatica, e perciò di prevalersi il più ch'egli può degli altrui soccorsi. A ciò si aggiunga il diletto di ottenere un sentimento di dipendenza, che lusinga per una testificazione di stima. Da questo avviene che la cognizione stessa di un diritto proprio, o sia l'intima persuasione di poter giustamente fare o esigere una data cosa da chicchessia, è per se sola una gagliardissimo *motivo* ad agire per ottenerla, o per resistere a non essere leso, o finalmente (nell'impotenza a far valere il proprio diritto) a svegliare almeno una viva indignazione contro l'usurpazione ed oppressione fatta tanto a proprio danno, quanto (se non siamo fautori, o interessati nell'usurpazione) a danno altrui. L'amor proprio, il quale in un sistema pubblico, in cui gl'interessi generali sono unificati coi particolari, eccita il più raffinato patriottismo, sveglia all'opposto, nello stato della dissociazione degl'interessi, la cupidigia di estendere i propri diritti, e quindi l'usurpazione di ogni classe e di ogni uomo sopra ogn'altra classe ed ogni altr'uomo. In quest'ultimo stato il sentimento giuridico viene deviato tutte le volte specialmente che l'autorità o l'esempio accreditano il privato predominio.

Da tutte queste considerazioni adunque risulta esistere nel cuor degli uomini un sentimento attivo, universale, perenne, che imperiosamente li porta ad usare dei loro diritti, purchè sieno conosciuti e stimati, il quale chiamar si potrebbe *sentimento*, o *amore giuridico*, che sostanzialmente non è diverso dall'amor proprio ben inteso, cioè di quello della giusta felicità. In generale sembra che dir si possa, agir egli in ragione inversa di quello del *dovere*. In questo l'uomo soffre un freno: in quello dà sfogo all'attività de'suoi desideri. In questo l'amore della libertà resiste, nè piegasi che in vista di riflessioni artificiali: in quello agisce senza ritegno, e con impeto *naturale*.

§ 197. *Gradi diversi di attività del sentimento giuridico.*

Ho detto che ciò si verifica in *generale*, perchè questo sentimento non può essere *uguale* nè per tutti gli oggetti, nè in tutte le circostanze, nè in tutti gli uomini posti anche nelle medesime circostanze; ma è soggetto a diverse maniere, ed a varj gradi or maggiori, ora minori di eccitamento, analoghi all'indole degli oggetti più o meno importanti, e delle circostanze speciali degli uomini; lo che soprattutto accade nei diritti sociali.

Così, se parliamo delle cose di *dovere* naturale, non si verifica sempre la resistenza dell'amor proprio *naturale* al legame del dovere; ma talvolta v'ha lo stesso impulso spontaneo ed energico, come nelle cose di diritto. Tale è il caso di tutti que' doveri, che riguardano la soddisfazione dei primi e reali *bisogni* della natura. L'alimento, il vestito, il ricovero, la propagazion della specie, l'amor della prole, gli affetti morali piacevoli e fondati sopra un bisogno anche puramente interno, ci presentano esempi di questa unificazione d'interesse e di sentimento coi comandanti dell'ordine morale di ragione. Qui la natura verifica così il sistema pratico ed attivo del dovere, del diritto e dell'interesse, che ottiene generalmente il suo fine di unire l'utile col giusto in una maniera non solamente teoretica, ma pratica eziandio per una vittoriosa provvidenza che non si smentisce.

Parlando poi delle stesse cose sotto l'aspetto di *diritto*, egli è chiaro, per esempio, che siccome fra gli oggetti interessanti il primo è l'*esistenza*, la quale al di qua della tomba è il fondamento, e rappresenta tutto il ben essere dell'uomo; così l'energia dell'amor proprio tutta si condensa e si eccita alla conservazion della vita, e riagisce col massimo vigore contro tutti i mali, che attentano ad un tal bene, a fine di allontanarli. In ciò le leggi dell'amor proprio umano sono comuni a tutti gli esseri senzienti operanti giusta il gran fine della conservazione degli individui.

Dopo questo vengono tutti gli oggetti di utilità fisica o morale, i quali il genere umano per una reale esperienza, o per un consenso scambievole conobbe utili, e fissò come mezzo di vicendevoli soccorsi in società. Tali sono quelli che appartengono ad ogni maniera di dominio sì reale che personale, e quelli, che apportano comodità mercè il soccorso altrui. L'amore di ben essere agisce più naturalmente, e con tanto più di energia, quanto più sensibile è il sentimento dell'utilità o del danno che naturalmente può risultare dal possesso o dalla privazione, o quanto più o meno le circostanze stesse delle società possono aumentare o diminuire la stima delle cose medesime. Anche qui l'uomo agisce a norma delle leggi universali dell'ordine morale di ragione. In esso tutti i mezzi di comune utilità, e che ad un medesimo tempo sviluppano vie più la perfettibilità umana, onde porre in equilibrio l'azione dei poteri tutti fisico-morali dell'uomo colla sfera lasciata libera dalla natura, vengono non solamente autorizzati dall'ordine; ma quel che è più, sono segretamente, e per una irresistibile spinta procacciati al genere umano fino a quel segno, a cui le circostanze fisiche ed insuperabili dell'universo permettono di giugnere, come si vedrà più sotto.

ARTICOLO IV.

Del valore dei Diritti.

§. 198. *Ricerca sul valore, e su l' utilità relativamente alla scienza dei diritti e dei doveri.*

Ma gli uomini sentono forse, ed agiscono sempre secondo il grado di *valore* dei rispettivi diritti? Questo non è, nè può essere il luogo opportuno a rispondere a questa ricerca. Prima di tutto è d' uopo di ben comprendere il magistero della morale opinion sociale non disgiunto da quello della libertà e della costituzione degli stati; e dopo ciò è d' uopo dedurre a modo di risultato la risposta adeguata. In

vece credo più conveniente di ricercare: qual sia il *valore* dei diritti in generale? L'uso frequente ed importante dell'idea di *valore*, e la cura che mi sono addossata di addurre quelle nozioni primarie le quali debbono costituire la lingua della scienza, e di cui dovremo far uso in progresso, mi guida a dar qui l'analisi dell'idea di *valore*, e di *utilità* prima di rispondere alla ricerca riguardante il valore dei diritti in generale. I lettori istruiti sanno quanta confusione sia sparsa ancora sul concetto di quest' idea.

§. 199. *Generazione delle idee di* valore *e di* utilità.

La parola *valore*, presa anche nel senso di qualità interessante o utile di qualsiasi cosa fisica o morale, viene impiegata in sensi cotanto varj, ed applicata ad oggetti fra loro d'indole così diversa, che sembra a prima fronte essere difficile il poterne addurre una definizione unica, o tale almeno che ritenga sempre i caratteri essenziali e comuni. È necessario pertanto di seguire la generazione di quest' idea per fissare questi caratteri.

Da principio l'esperienza provò che certi oggetti sono atti a recar beneficio, o perchè producono diletto, o perchè allontanano un disagio. Nascer dunque dovette nello spirito umano un' *associazione* d'idee, per cui il diletto ed il sollievo si risvegliassero nella memoria in compagnia dell'idea di certi oggetti; e per lo contrario il disagio ed il dispiacere fossero rammentati in compagnia di certi altri. Quest' associazione entro la sfera più bassa sentimentale non eccita che una rimembranza ed un' affezione di pura sensazione, ed è comune anche ai bruti. Essa è legata al meccanismo della memoria.

Da ciò ne venne che le cose, le idee delle quali si presentarono associate al sentimento *piacevole*, divennero oggetti del desiderio e della compiacenza dell'essere senziente; e quindi scopo delle sue brame per acquistarli, e motivo delle sue cure per custodirli, ritenerli ed impiegarli in proprio vantaggio. Ma ciò dovette farsi in modi diversi a norma

dei diversi gradi di civilizzazione: in guisa che da principio altre cognizioni non si ebbero che quelle della meno artificiale e più sensibile utilità, come veggiamo nei popoli selvaggi ed appena dirozzati; nè altro mezzo di acquisto, che quello della forza fisica da cui ebbe origine la *ragione dell' aperta violenza*, la quale è comune ai bruti, ai fanciulli ed ai popoli rozzi, per dar luogo da poi a maniere più raffinate e proprie della moralità. Sempre però le idee e le denominazioni successive dell' esercizio della forza verso gli altri (da cui nacquero le idee di *jus*, di vendicazione, di legame, ec.) dovevano partecipare della prima radice naturale, da cui per un successivo progresso esse si svilupparono. Quella parte di critica erudizione, che si occupa a seguire le tracce di questi progressi, e che appellar si potrebbe *Filologia giuridico-filosofica*, conferma coi fatti questa osservazione (1). Essa nello stesso tempo somministra al filosofo i più raffinati documenti su le leggi dello sviluppamento della ragionevolezza e della civilizzazione in tutte quelle minute gradazioni che sfuggono all' occhio d'un osservatore, il quale abbraccia a grandi tratti gli aspetti delle origini e degli avanzamenti della moralità. Procediamo oltre.

Lo spirito umano, usando in progresso della facoltà di *astrarre*, giunger doveva necessariamente a *separare* l' idea dell' attitudine benefica dell' oggetto dalle altre sue qualità. Ma nello stesso tempo, per una legge necessaria del meccanismo della memoria, le affezioni, i sentimenti piacevoli naturalmente associati si dovevano pure svegliare, ed agire su la sensibilità. Da ciò ne nacque un concetto astratto dell' *attitudine benefica* accoppiato col detto sentimento piacevole. A questo complesso diede un nome, e lo chiamò *valore*.

Spingendo più oltre l' analisi, o sia concentrando più minutamente e distintamente l' attenzione, separò il con-

(1) Intorno a questa si occupò lodevolmente Giambatista Vico, napoletano, in tutte le sue opere.

cetto della detta attitudine giovevole dal proprio sentimento associatovi. A queste idee separate diede pure un nome, e la prima chiamò *utilità*, la seconda *estimazione*, o stima. Da prima fu applicata agli oggetti, e considerata come qualità loro propria; la seconda a se stesso, e fu qualificata come sentimento.

§. 200. *Generazione delle idee d' importanza. Importante, ed interesse.*

Nel tempo medesimo poi riflettendo al principio motore delle proprie azioni, qual è il desiderio di star bene, comprese che, giusta la diversa attitudine o giovevole o nociva degli oggetti, egli ha un motivo d' amore o d' odio, di ricerca o di fuga, ed in ogni caso sempre uno stimolo ed una ragione ad agire per procacciarsi le cose utili ed isfuggire le nocive. Da questi rapporti formò l' idea dell' *interessante*, la quale, applicata a qualsiasi cosa, esprime la qualità o la relazione utile o nociva della cosa medesima.

L' idea d' *interesse*, o sia d' un motivo di azione, fu del pari contrassegnata come proprio sentimento. Spingendo quindi l' astrazione a' suoi ultimi termini ne nacquero le seguenti idee; cioè:

1.° Dell' *importanza*, che esprime quelle qualità o relazioni delle cose, le quali fanno sì ch' esse o in bene o in male influiscano più o meno gagliardamente sul ben essere dell' uomo, e riescano motivi per l' uomo stesso ad agire. In fatti quando diciamo: importa di sapere, di fare, di essere, ec., si esprime non tanto la qualità utile o dannevole della cosa, quanto il sentimento e l' azione di questa qualità medesima su la nostra sensibilità:

2.° Nacque pure l' idea di questa stessa importanza applicata al soggetto, per cui fu chiamato *importante*, o interessante:

3.° Fu separata l' idea dal sentimento proprio, che venne appellato *interesse*, premura, ec.

L' idea quindi dell' importanza, la quale serve ad espri-

mere qualsiasi qualità e relazione *interessante*, è assai più *vasta* dell' idea di valore. Restringiamoci per ora a quest' ultima.

§. 201. *Definizione dell' idea di* valore.

È noto che la *cognizione*, ed il *sentimento* dell' utilità sia fisica sia morale, eccita più o meno anche quello dell' estimazione. Laonde deve abitualmente avvenire che l' idea di valore, sebbene mista di percezione e di sentimento, si applichi totalmente agli oggetti esterni, i quali si giudicano e si stimano come utili. Il *valore* pertanto definir si potrebbe: « L' utilità d' una cosa qualunque, in quanto viene ac« compagnata dalla stima degli uomini. »

§. 202. *Valor reale, e valor d' affezione.*

L' *utilità* d' una cosa, sia della natura o dell' arte, è necessariamente determinata dai rapporti reali che passano fra l' uomo e gli oggetti esterni. Ciò è evidente per la ragione, che l' uomo non può a suo talento cangiare i rapporti dei beni e dei mali. E però il valore non solo ha il suo fondamento in natura; ma è una *legge di fatto* della natura medesima.

Spesso avviene però che la *stima* in cui alcuni uomini tengono le cose, non è proporzionata all' utilità diretta risultante dal bisogno e dalla stima *comune* del maggior numero degli uomini: ma or eccede, ora sta al disotto. Testimonio ne sieno i brillanti, ed il pane. Testimonj ancora certi oggetti apprezzati da certe nazioni, e tenuti a vile da certe altre. La storia delle scoperte dei paesi delle due Indie ce ne somministra parecchi esempj. Dal paragonare il quadro della stima (la quale molte fiate è relativa al solo bello) col grado dell' utilità *comune o reale* (la quale quando sia congiunta non può mai mancare di stima) nasce l' idea del valore di *affezione*, che si distingue dal valor reale. Questo si considera sempre proporzionato e connesso all' utilità

diretta. Per *utilità diretta* io intendo l' influenza o l' azione d' una cosa su la conservazione dell' uomo, in quanto o per se stessa, o per l' aiuto de' nostri simili produce direttamente l' effetto reale di procurare un bene, o di allontanare un male.

§. 203. *Unità della legge naturale d' interesse, che si verifica anche nel valor di affezione.*

Malgrado però quest' apparente anomalia che avviene nel sentimento del valor di affezione, non si può dire che in natura si verifichi una reale contraddizione. Allorchè di fatti si considera il bisogno, il quale interviene ed agisce, si vede che ogni cosa non esce dalla sua categoria naturale. Ognuno venderà un brillante per non morir di fame o di sete. Ognuno in bisogno formerà senza avvedersene una specie di *tariffa* del valor delle cose, in cui esse saranno classificate giusta la reale importanza loro, cioè giusta i rapporti reali e naturali del ben essere particolare, risultante dalla tale, o tal altra singolar posizione.

§. 204. *Norma immutabile del valore per la scienza della cosa pubblica.*

La tariffa del valore, di cui parlo qui, in quanto è dedotta dalla verità, o sia dallo stato reale dei bisogni degli individui e delle società, costituisce la norma reale ed eterna, alla quale riportar conviene ogni teoria pubblica e privata del valor delle cose. Senza di lei manca il primo criterio a ragionare delle cose utili, nè si potrà mai, nell' immensa e variata combinazione, progresso ed alteramento degli interessi, procedere con verità e giustizia pubblica.

Quando io parlo del valor delle *cose*, io comprendo tanto quelle che sono prodotte dalla natura, quanto quelle che sortono dall' arte umana, sì operando su le cose fisiche, che prestando qualche opera, aiuto, soccorso o gratuito, o con ricambio. Così l' esecuzione dei doveri reciproci, o na-

turali o convenzionali, ha un valore, ed entra nelle cose che hanno valore. Tutti i diritti hanno un valore. Tutte le relazioni per conseguenza, che danno nascimento a queste cose, hanno pure un valore. Così i mestieri, gl' impieghi, le cariche, la società stessa civile hanno un valore.

Nè ciò viene smentito ancorchè si faccia contrastare il valor *reale* con quello di *affezione*. Imperocchè in questo caso medesimo altro non si fa che paragonare due posizioni ipotetiche di *bisogno*, o almeno una di queste posizioni ipotetiche si paragona con una *reale*. Così allorquando si verifica il valor di affezione, escludesi il più stringente *bisogno*, o almeno non si verifica ad un tal segno da rendere più importante la cosa di maggior utilità reale, o di escluder quella di affezione; e così viceversa. Quello, il quale importa nella scienza della cosa pubblica si è che il valore sia quanto mai puossi uguale per tutte le parti della medesima società; il che importa la soddisfazione del maggior numero possibile degl' individui che la compongono. Ecco un secondo criterio massimo per il Diritto pubblico.

§. 205. *Legge fondamentale e perpetua della stima delle cose.*

Per quanto varia esser possa l' estimazione umana o per eccesso o per difetto relativamente all' utilità diretta, sarà sempre vero che esisterà un motivo atto a far nascere l' eccesso ed il difetto di cui parliamo. Questo motivo comunemente sarà un qualche comodo o vantaggio annesso al possedimento d' una data cosa: vantaggio derivante eziandio da considerazioni estrinseche all' utilità diretta, ma che conducono al godimento di lei. Tale è, per esempio, il risparmio di fatica nel produrre, o trasportare colla nostra propria opera una cosa godevole; tale quello derivante dalla speranza di futuri vantaggi: così del rimanente. Nel primo caso il lavoro altrui, che ci risparmia la fatica, può entrare come elemento nello stimare l' utilità d' una cosa, non in quanto è lavoro altrui, ma bensì perchè forma la

possibilità o di avere in qualche maniera, o con comodo nostro una data cosa godevole. Il risparmio di fatica è una *utilità* reale. La *possibilità* sola di avere una cosa utile è un *bene*, perchè è un mezzo, senza del quale la cosa utile non si otterrebbe.

Nel secondo caso poi, cioè nella vista di futuri vantaggi (che abbraccia ogni cosa anche morale, e che talvolta può far contrasto coll' utile fisico di qualsiasi natura), la vista dell' utilità, la quale giudicasi annessa allo stato futuro preveduto, spande anticipatamente su tutti i mezzi, che vi conducono, una maggiore o minore importanza, a proporzione che il sentimento dell' utilità o della importanza finale, e dell' attitudine dei mezzi riesca maggiore o minore fino al segno che il desiderio o il timore del bene futuro che si spera, o del male che si teme, può far sacrificare una moltitudine di vantaggi reali presenti. In ciò l' estimazione può esser varia a proporzione non solamente della grandezza dell' utile, ma del carattere morale e delle circostanze speciali degli uomini e delle società. L' illusione istessa dell' errore può produrre un effetto uguale alla verità per la ragione, che tanto la verità, quanto l' errore, prima del disinganno o dell' evidenza, operano nell' interno dell' uomo colle medesime leggi (§. 158). Non è mestieri di spingere qui le cose a considerazioni più speciali, perchè nel progresso di questo scritto ragionar dovremo delle leggi e del potere dell' opinione morale. Basti ora di accennare in generale quelle primarie considerazioni, le quali sono comuni all' esercizio pratico d' ogni specie di doveri, di diritti e di ogn' altra passione eccitata sì dalla verità delle cose, quanto dall' illusione dell' errore. Sarà per altro eternamente vero che la stima non va mai disgiunta dal sentimento o vero o falso dell' utilità, e che i gradi medesimi di questa stima derivano dalla medesima unica legge, che eccita e dirige il sentimento dell' utilità.

§. 206. *Unità e valore di tutto il sistema dei Diritti.*

Premesse queste generali considerazioni, per ciò stesso che il sistema dei Diritti è un sistema di utilità conforme all'ordin morale, ed un risultato dei rapporti reali delle cose al pari di quello dei doveri, risulta che noi dovremo tenere come verità perpetua esservi una sistematica *unità*, ed una *gradazione* di utilità, di diritti e di doveri diffusa in tutto l'ordine morale di ragione (1), la quale è anch'essa un risultato necessario dei rapporti reali delle cose.

Egli è dunque evidente che non istà in balìa dell'uomo lo stabilire il valor legale intrinseco; ma solamente poter egli in molti casi verificare que' fatti che lo possono far nascere. Esso poi nasce necessariamente giusta i rapporti *reali* delle cose indipendentemente da ogni umano arbitrio.

§. 207 *Istruzione pubblica, e costituzione di governo necessaria per proporzionare la stima al valor delle cose.*

È in oltre evidente esser indispensabile, per l'*esecuzione* dell'ordine morale di ragione, e quindi per la pratica del sistema di giustizia, illuminare così l'intelletto umano, ed armonizzare in guisa i sociali interessi, che l'*opinione*, o sia l'estimazione risulti *conforme* e proporzionata alla vera importanza delle cose, e specialmente dei diritti e dei doveri. Spesso può avvenire che si faccia stimare come *meno* importante un dovere o un diritto, il quale secondo le leggi tutte morali e sociali riesce della *massima* importanza, e viceversa. Questa sovversione di massime e di opinioni facilmente s'ottiene in tutte quelle idee che riguardano gli uffizj verso i nostri simili e verso la società intera, su le quali la cupidigia dei singolari individui, più dedita ad usurpare che a servire all'altrui bene, più inclinata a non

(1) Vedi su quest'articolo *Genesi del diritto penale*, quarta edizione di questa tipografia, §. 160 in nota.

agire che ad operare con fatica, viene facilmente illusa e giustificata dall' autorità. Coloro, che in siffatta guisa, e con larve anche reverende della pietà corrompono la moralità; coloro, che per sistema impiegano in particolare una versatile astuzia su le opinioni delle classi tutte della società per servire a fini privati, sono la peste ed il flagello d' ogni società civile, e dovrebbero essere esemplarmente diffamati e repressi come rei di lesa umanità, come i più perniciosi satelliti della tirannia, e come i più scellerati nemici della virtù e della felicità del genere umano.

Fuori della verità e della cognizione di essa non vi è nè conservazione, nè prosperità nè pei privati, nè per la società. Sia dunque la stima di qualsiasi cosa proporzionale alla vera importanza sua propria. Si acquistino dunque i principj, si propaghino, s' inculchino le cognizioni che sono valevoli a produrre questo sommo grado di stima. Senza di ciò sarà eternamente impossibile il dirigere le azioni degli individui e delle società giusta i dettami dell' ordine, che sono quelli della *verità*. Senza di ciò mancherà sempre quell' impulso spontaneo ed energico, che solo è atto a produrre un pieno e sicuro effetto negli affari tutti sì pubblici che privati; ma ne sorgerà invece il contrasto, la violenza e un andamento sempre imperfetto, dissociato; e perciò la dissensione, o almeno l' incuranza e l' oppressione, e quindi la debolezza degli Stati.

§. 208. *Viste generali per determinare il valor vero dei diritti umani.*

Ma quali sono i principj, al lume dei quali si può fissare il valor reale e pratico dei diritti umani in generale? L' *utilità* loro reale, mi si risponderà. Ma questa medesima utilità come può venire effettuata, conosciuta e misurata? Dai beni, mi si soggiungerà, che l' esercizio dei diritti può recare, o dai mali che può rimovere. Ma fu osservato che l' uomo individuo, preso da se solo, non può esser fabbro della propria sicurezza, della propria intelligenza, della

propria felicità; ma che per lo contrario, onde conseguire tutte queste cose, è a lui indispensabile il soccorso de' suoi simili viventi in una permanente colleganza, e in uno scambievole commercio di lumi, di ufficj, di aiuti. Ogni diritto è dall'altro canto un mezzo di felicità: ogni diritto intrinsecamente è un potere ad esser felice. Ogni diritto non ha valore pell'uomo, se non in quanto a lui reca utilità; ed ogni diritto non può recare utilità, se non in quanto si versa sul suo *oggetto*, e dal suo oggetto la trae. Ma se la facoltà di trarre una tale utilità dal suo oggetto; se il potere ad essere felice è per ciaschedun individuo dipendente ed inseparabile dallo stato sociale, è dunque evidente che la esistenza attiva, o l'esercizio pratico d'ogni diritto sarà necessariamente connesso collo stato sociale. Il valore dunque reale dei diritti umani sarà: « un risultato della costi-« tuzione, e della vita della medesima società, sì intima-« mente connesso al temperamento della società medesima, « che a norma della perfetta o imperfetta sua costituzione « ne risulterà per ogni particolar membro sociale un mag-« giore o minor *valore* intrinseco pratico di diritti, un più « o meno facile potere ad esser felice. »

§. 209. *Valor teoretico dei diritti umani.*

Tentiamo di farci un'idea alquanto più chiara di quest'oggetto importantissimo. Sotto due aspetti si può contemplare il sistema ed il valore degli umani diritti. L'uno denominar si potrebbe *finale e teoretico*; l'altro, di *mezzo e pratico*. Il concetto del primo si forma considerando semplicemente l'*utilità* che l'esercizio del diritto apporta, facendo astrazione dalle persone le quali concorrono, e dalla maniera con cui si produce l'effetto dell'utilità; e ponendo mente soltanto ai rapporti fisico-morali derivanti dai *bisogni* degli uomini. L'esempio del dovere puramente teoretico figurato altrove nell'atterrare la colonna (§. 131—134) ci dà un'immagine che rischiara questo concetto. Il *valor* quindi teoretico di questi diritti sarà: « il risultato

« dei rapporti utili degli atti liberi, giusti ed irrefragabili « degli uomini, derivanti dalla pura considerazione di ciò « che i loro bisogni esprimono ». Così studiando l'ordine di *fatto* dei diritti umani, e concentrando l'attenzione su i rapporti reali delle cose, in quanto tali rapporti indicano la necessità di certi atti e di certe situazioni per produrre e proteggere la giusta felicità dell'essere umano, si acquista l'idea del valor loro teoretico. La *scienza* di tali rapporti e dei loro risultati somministra la teoria dei diritti umani nel senso loro primitivo e regolatore. Il complesso di questi risultati forma l'*ordine morale teoretico dei diritti umani.*

§. 210. *Fine dell' ordine teoretico dei diritti umani, e della scienza loro identificata col loro valore reale.*

E siccome il principio motore universale, e lo scopo delle azioni di tutti gli uomini particolari e delle società si è appunto il maggior ben essere possibile; così l'*oggetto* della scienza dell' ordine morale teoretico dei diritti sarà questa medesima felicità, e per ciò stesso quello della loro reale utilità. Si potrà dunque affermare che il valore delle azioni libere ed irrefragabili degli uomini, in quanto viene indicato dai loro veri bisogni, o sia dalle leggi della loro comune conservazione, e perfezione, forma lo scopo *teoretico* dei diritti medesimi; o per dirlo in altri termini, che l'efficacia dei poteri liberi umani a fare, o ad esigere un' azione senza ostacoli e in una guisa obbligatoria, ed in quanto tale efficacia produce *utilità*, costituisce lo scopo sistematico teoretico dei diritti umani. Mercè questa mira si trascelgono alcune azioni, e se ne scartano alcune altre, e si passa quindi a formare una collezione, a cui si dà il nome di ordine dei diritti, come appunto si praticò nello studio dei doveri.

La scienza dunque del vero valore dei diritti segue necessariamente la sorte, ed anzi è unificata colla scienza della loro origine, natura, estensione, a cui il valore stesso serve di motivo, di scopo e di criterio.

Qui si sveglia di nuovo la rimembranza che l'ordine

morale di ragione, o sia il *giusto*, altro non è che il sistema della massima utilità in quanto è norma delle azioni libere degli uomini. Si rammenta pur anche che il sistema dei *diritti* forma parte dell' ordine morale di ragione, sì perchè egli è connesso a quelli dei doveri, sì perchè è mezzo di felicità. L' unità dunque della verità guidar ci doveva a questo risultato, e ricondurci al medesimo principio.

§. 211. *In qual senso si può intendere che un diritto diviene inutile.*

Fu osservato di sopra che ogni diritto è nullo per l' uomo, se manca di valore. Dire che un diritto manca di valore, egli è dire lo stesso che il *potere* dell' uomo a fare o ad esigere una data cosa utile in una maniera incontrastabile non reca *utilità*. Ma ciò è impossibile a verificarsi, ed anzi contraddittorio, non tanto a motivo della nozione stessa del diritto, la quale involge nel suo concetto la capacità a produrre utilità, quant' anche perchè la produzione della medesima utilità è una *legge* necessaria di *fatto* della natura, la quale indipendentemente dall' arbitrio umano si verifica per ciò stesso che l' atto giuridico viene esercitato. Se dunque in atto pratico un diritto qualunque diviene *inutile*, ciò non può derivare da un difetto della natura di lui; ma bensì dal difetto o totale, o parziale nell' esercitarlo. Questo avviene perchè o manca il poter fisico ad eseguire gli atti e a verificar le cagioni che lo fanno esistere, o perchè non si pongono pienamente in opera le cagioni che possono produrne effettivamente l' esercizio.

§. 212. *Estensione, numero e varietà dei diritti umani proporzionata all' utile.*

Ma se dall' altra parte egli è vero che l' *utilità* massima determinata dall' *ordine morale* di ragione forma lo scopo e l' oggetto di tutti i diritti umani, egli è dunque evidente:

1.° Che tanto estesi saranno i diritti, quanto è esteso il campo della legittima utilità:

2.° Che per conseguenza i *mezzi* ad ottenere questa utilità, e perciò i poteri irrefragabili dell' uomo, che costituiscono appunto i proprj suoi diritti, potranno giustamente essere di tal *forza*, estensione e varietà, quanto valevoli, estesi e variati sono i *mezzi* a procacciare effettivamente quest' utilità:

3.° Siccome poi col perfezionarsi le società si accrescono questi *mezzi*, in una maniera però variata dalle circostanze locali; così pure i diritti umani dal canto del loro oggetto acquisteranno proporzionale incremento, ed una diversa importanza.

§. 213. *Fondamento del valor pratico dei diritti. Diritto e dovere di* socialità.

Ma fu osservato che ad ogni umano individuo, preso singolarmente, riesce in atto pratico impossibile di procacciare legittima *utilità* adattata alla costituzione ed ai bisogni della natura e perfettibilità di lui, e solo divien questo fattibile nello stato e coi soccorsi della società. Dunque l'entità *pratica* del diritto, o sia il *poter reale*, che ne costituisce l'entità di fatto quale può esistere ed agire in natura, *consiste* veramente e rigorosamente nelle *forze* dell' uomo individuo *combinate* con quelle della società. Ecco il fondamento del loro *valore pratico*.

Egli è dunque assurdo il figurare diritti reali e pratici anteriori, e separati dallo stato sociale. Egli è peggior assurdo ancora, figurando l' ipotesi generale del passaggio da uno stato antisociale a quello della colleganza, l' asserire che sieno state fatte delle rinunzie, delle perdite e delle limitazioni di diritto, che non intervennero, nè poterono intervenire. Analizzando la natura dell' uomo individuo si potranno bensì per un' astrazione filosofica immaginare rapporti di necessità, onde ottenere conservazione, perfezione e felicità; ma non si potranno mai ritrovare poteri attivi a

soddisfare a tali esigenze, senza contemplare il concorso della colleganza sociale. Ora un diritto pratico senza il potere effettivo e fondamentale di fare è una formale contraddizione. L'idea di diritto è una pura relazion morale, che essenzialmente presuppone la potenza stessa esistente. Prima d'immaginare la *rettitudine* di un potere, e l'obbligazione di rispettarne gli atti, è d'uopo che esista in natura la forza stessa, la quale possa in alcuna maniera operare. Ora la forza ad operare l'*utilità* massima determinata dall'ordine morale non risiede nell'uomo come individuo singolare, ma gli è indispensabile il concorso della colleganza. Ella è cosa notissima che la potenza dell'uomo risulta dal numero, ch'egli non è forte che per l'unione, ch'egli non è felice che per la pace. Dunque indipendentemente dalla colleganza non può in *fatto pratico* esistere il sistema, o sia il complesso dei diritti umani determinati dall'ordine morale di natura. Esiste pertanto un *diritto di socialità* così primitivo e sacro, quanto è quello della stessa vita. Egli rappresenta virtualmente l'importanza, e l'esistenza di tutti que' diritti e beni, i quali senza il medesimo stato sociale non si possono effettuare o godere. E siccome fu veduto essere necessaria la società per lo sviluppamento della moralità, e per la pratica di tutti i doveri; così la *socialità* è anche un dovere.

§. 214. *Le convenzioni sociali non sono sorgenti primitive dei diritti e della giustizia naturale.*

Non si può dire per questo che il sistema dei diritti e dei doveri naturali umani sia effetto d'alcuna legge positiva, o d'alcun patto umano, come piacque ad alcuni di affermare. Esso (io lo ripeto) è unicamente il risultato dei rapporti reali della natura, la quale indusse la necessità stessa della società come un risultato della costituzione e dei bisogni dell'uomo nell'ordine di fatto dell'universo. Solamente dir si deve che le cagioni reali di fatto, le quali somministrano il potere universale giuridico, non possono esi-

stere che nello stato sociale. Dall' altra parte poi si tenterebbe invano di stabilire l' esistenza in *fatto* di un patto *primitivo*, di cui non avvi documento alcuno, e di cui anzi si veggono prove contrarie. Oltracciò è assurdo, ed una viziosa petizion di principio l' attingere da pure *convenzioni* l' esistenza del dovere, del diritto e del giusto in generale, perchè prima di tutto dimostrar mi si deve *il perchè* convenga mantenere i patti e le convenzioni: il che è impossibile ad eseguire, se non mi si dimostra una obbligazion naturale, indipendente da ogni condizione ad effettuare e mantenere lo stato sociale; e quindi l' obbligazione ad effettuare i *mezzi* a conservarlo, fra i quali mezzi appunto annoverasi l' osservanza delle giuste convenzioni umane. Ma per ciò stesso che si tentasse di dimostrarmi questi primi fondamenti pel solo articolo delle convenzioni, sarebbe d' uopo di concedere quelli di tutto l' ordine morale ricavato dai *rapporti reali* delle cose; e però anche il sistema intero dei diritti e dei doveri, che indi ne nasce. Tale è la natura indivisibile delle teorie sovra esposte, che conceduto un solo articolo è forza concederli tutti. Io non debbo qualche cosa a chi nulla ho promesso (ha detto taluno): e però senza convenzioni non esistono doveri e diritti fra due uomini. Ma ditemi: *perchè dovete* voi qualche cosa quando l' avete promessa? Con quella sola ragione, con cui mi dimostrerete questo solo articolo, io vi dimostrerò che esiste un sistema di doveri e di diritti naturali, e per conseguenza una norma fondamentale di giustizia risultante dai rapporti reali e primitivi della natura umana e delle società, indipendente da ogni patto positivo, e per conseguenza o dovrete negare ogni fondamento possibile di obbligazione anche convenzionale, oppure mi dovrete concedere una moltitudine di diritti e di doveri, senza che siavi necessario l' intervento di alcuna promessa.

Laonde rapportando queste nozioni all' argomento del valor pratico dei diritti che trattiamo, dir si deve che lo *stato di società* è bensì una condizion necessaria per effettuare *praticamente* il sistema naturale dei diritti e dei doveri

umani ; ma che la creazione e l'annichilamento di essi non istà in balìa delle volontà dei membri di questa medesima società.

§. 215. *Immutabilità del valor teoretico dei diritti. Contingenza diversa del valor pratico di essi.*

Ecco la prima osservazione riguardante la teoria del *valor pratico* dei diritti naturali dell' uomo. Il valor *teoretico* rimane sempre il medesimo, perchè viene determinato dai rapporti reali dei bisogni, i quali, anteriormente ad ogni esercizio dei poteri umani sia singolari sia collettivi, determinano la *necessità* di esercitarli liberamente per produrre il ben essere della specie umana. Per lo contrario il valor *pratico* di questi stessi poteri non può essere in *fatto* sempre il medesimo, perchè dipende dal concorso di più cagioni contingenti, la prima delle quali è appunto lo stato di società, ed una *determinata forma*, e non altra *di società.*

§. 216. *Quale forma di società sia necessaria ad effettuare il valor pratico dei diritti.*

Dico una *determinata forma di società.* Per la stessa ragione che una vita affievolita dalla fame, tormentata dai malori, agitata dagli spaventi, oppressa dalla schiavitù non può formare l' oggetto dell' esistenza voluta dall' uomo, nè può esser posta come scopo de' suoi diritti e de' suoi doveri : per la medesima ragione, dico, non ogni forma di società è quella, che viene stabilita e canonizzata dall' ordin morale di ragione ; ma solamente quella, che può soddisfare allo scopo generale dell' ordine stesso, qual è la più felice conservazione accoppiata al più rapido e completo perfezionamento del genere umano. Ma per ciò stesso l' effetto che da questa società deve risultare, egli è il ben essere dell' individuo prodotto col concorso delle forze e delle azioni di tutti i membri della stessa società. Per effettuarlo però è d' uopo stabilire praticamente un tal ordine di cose,

per cui ogni individuo venga spinto a produrre l'indicato ben essere. Ma come far tutto questo senza la legge fondamentale e prepotente del mondo morale, cui l'arte umana tenterebbe indarno di controvertere; vale a dire, senza far uso delle spinte dell'interesse personale di ciascheduno verso lo scopo comune? Io prescindo per ora dai rapporti della comune naturale uguaglianza di diritto, di cui si dirà più sotto. Basti il contemplare solamente quelli della mera possibilità pratica a produrre qualsiasi effetto colle azioni libere degli uomini. Ora come si potrà per avventura produrre un tale effetto senza impiegare, e rispettare le leggi naturali *di fatto* di quella spinta invincibile, la quale porta ogni uomo ad essere più che egli può felice? L'arte sociale potrà ella forse prescindere giammai dal secondare, o far uso di questa legge, la quale è così propria ed indeclinabile agli esseri senzienti ed intelligenti, come quella della gravità è invincibile in tutte le grandi masse dei corpi che l'arte umana maneggia? Qui pertanto non esistono nè esister possono arbitrj nei direttori delle società, ed in qualunque classe della medesima. Gli arbitrj sono esclusi dall'imperiosa necessità della natura; e per lo contrario da essa vengono indicate le irrefragabili leggi, cui è forza seguire. *Hic murus aeneus esto* si può dire a tutti i capi, ed a tutti i membri delle nazioni della terra. La loro potenza, il loro sapere consisterà eternamente nel secondare e maneggiare questa eterna ed insormontabil legge. L'uomo non può amare *altra cosa* che la propria felicità. Non può dunque amare gli altri che per lei, agire in loro pro che per lei, far loro qualche sacrificio che per lei. È dunque impossibile che siavi una legge di dovere veramente pratico fondata sul solo riflesso dell'altrui ben essere omettendo, o peggio, deteriorando il proprio. Ella sarebbe per necessaria ed eterna legge frustrata dalla natura stessa delle cose.

È dunque evidente per legge sola di fatto che modellando la costituzione, la quale unir deve e conservare gli uomini in società, essa è necessitata a poggiare sopra bisogni ed avvantaggi scambievoli fra le parti aggregate, ed i

maggiori possibili vantaggi. E s' egli è vero che le forze di ognuno debbano essere aiutate da quelle di tutti per effettuare l' esercizio dei diritti, e produrre la felicità personale di ciascheduno, egli è dunque indispensabile che l' interesse di tutti cospiri con quello di ognuno a produrre lo stesso ordine di azione. Siami qui permesso di ripetere un paragone da me usato molt' anni sono in un ragionamento tenuto ad una colta Società (1) nel tessere la storia filosofica delle vicende degl' imperi. Sempre mi è parsa assai giudiziosa quella comparazione, che il buon sistema sociale assomigliò a ben architettato edificio. Perchè se l' uno tutto si regge colle leggi della gravità con armonica proporzione equilibrate, l' altra si dirige con quelle del personale interesse con equa subordinazione rinforzato. Se la pietra per necessaria spinta tende al centro del globo, l' uomo per necessario naturale impulso aspira alla propria conservazione, ed al viver beato. E siccome per un accoppiamento maraviglioso il peso delle parti dell' edificio alla più solida fermezza collocate produce eziandio i più perfetti ordini di architettonica simmetria; così dal ben inteso collegamento dei particolari interessi l' uno dall' altro appagati sorge la prosperità e lo splendor delle nazioni. Per ultimo, siccome alla durevolezza dell' edificio nulla gioverebbero o le dorate volte, o le fregiate colonne preziose di marmi peregrini, s' egli su fermo ed irremovibil fondamento non poggiasse; così pure vano sarebbe in una società ogni sforzo a costituire solido e durevol ordine, se tendesse solo a promovere la grandezza disastrosa di alcuni pochi o di un solo, se fosse rivolta al guadagno indefinito di un commercio usurpativo della prosperità dei vicini, ad erigere monumenti di fasto, ed a sfoggiare e sedurre con un lusso corruttore; nè a ciò che conviene all' universalità, avesse soccorso, io voglio dire a tutte quelle urgenze prodotte dai bisogni della natura, dalla tem-

(1) La Società Letteraria di Piacenza, cui mi è piacevole di ricordare per lo scelto numero d' uomini colti, e di cordiali amici, dei quali era composta.

peratura del clima, dall' estensione e posizione del territorio, dall' ubertà o infecondità del suolo, e da tutti i bisogni in fine, ai quali nel successivo progresso dell' incivilimento la specie umana va soggetta, avendo sempre presente non il ben essere di un solo o di pochi, ma la somma maggiore delle particolari felicità. Ecco la vera immagine di quella società, nella quale solamente si può avverare lo sviluppamento del potere giuridico degli uomini, ed in cui *praticamente* può verificarsi il valor pratico dei diritti umani.

§. 217. *Unità sistematica di tutte le parti dell' ordine morale pratico fondata su la descritta forma di società.*

Qui si apre un campo vastissimo di rapporti e di effetti, per i quali si potrebbe dimostrare la *facilità* somma di dirigere le società accoppiata al ben essere ed alla prosperità universale; e viceversa la sempre crescente difficoltà dell' amministrazione, e l' infelicità dei singoli in un sistema contrario a questo modello. Qui potrebbe venir fatta palese la stolidezza, anzi la demenza di qualsiasi uomo, anche dotato di potere, di far se stesso centro d' un sistema di società immolando gl' interessi, e soffocando i diritti dei più per fare unicamente predominar quelli della propria persona o del proprio partito; ed all' opposto gl' immensi vantaggi, e la potenza perpetua risultante dall' armonizzare e confondere il privato col pubblico bene. Così pure si affacciano tutte le conseguenze della partecipazione dei beni e dei mali, dei piaceri e delle afflizioni, e viceversa la dissociazione delle affezioni comuni, e l' origine dell' egoismo che pullula da ogni lato nell' effettuarsi, o nel corrompersi l' ordine necessario della socialità. Queste e molt' altre cose sono tutti risultati di puro fatto, anzi leggi inevitabili di natura, le quali fornirebbero vasta materia della più alta ragion sociale. Ma intempestivamente ci occuperemo in questo luogo di siffatti argomenti. Bastar deve qui di far osservare, come per invincibile spinta di natura tutto va a concentrarsi in una rigorosa unità, dalla quale scorgiamo che

siccome la forma unica della società ordinata ad utile è lo stato, in cui la probità non contrasta colla felicità (§. 151), quello stato, in cui solo può avere il suo sviluppamento il germe dell' umana ragionevolezza, il vero poter dell'uomo su l'universo, e la dignità della natura di lui (§. 67, 70), egli è pure quello stato, nel quale solamente acquista forza ad esercitare i suoi diritti e ad essere illuminato, potente e felice.

ARTICOLO V.

Del commercio dei diritti.

§. 218. *Soggetto di quest' articolo.*

Qui per ora si parla del commercio dei diritti, non per darne le regole direttive, ma unicamente per qualificarne gli atti, o sia per formarsi un' idea precisa *in che* egli consista, e quali diritti possono esservi in generale assoggettati.

§. 219. *Come intender si debbano i vocaboli relativi al commercio dei diritti.*

Nel linguaggio comune dicesi *cedere, alienare, trasferire, conferire* un diritto. Quale concetto si deve annettere veramente a queste maniere di parlare? Ogni diritto è un risultato dei rapporti reali delle cose (§. 187). Ogni diritto, contemplato nella sua realità, è una facoltà, cioè una potenza *inerente alla persona* dell'uomo, o ad un' aggregazione di uomini: e per dirlo in altri termini, ogni diritto realmente consiste nella *forza* medesima dell'uomo considerata sotto certi rapporti (§. 180). Parlando adunque rigorosamente, ogni *traslazione* di diritto è assolutamente *impossibile*, ed invece è solamente possibile un effetto che equivalga alla traslazione medesima.

1.° Egli è di fatti possibile che vengano cangiati i rapporti attivi, i quali attribuivano a taluno un diritto; e ciò

si fa col cangiare lo stato medesimo delle cose, sul quale si fondano i rapporti:

2.° Egli è anche possibile che si facciano nascere simili rapporti in favore di un *altro*, e che per conseguenza venga investito di un simile diritto:

3.° Egli è finalmente possibile che questo cangiamento di rapporti, il quale è cagione di diritto per un terzo, si faccia per opera *sola* di quello che possedeva il diritto, oppure col concorso dell'opera di questo terzo, in favor del quale nasce il diritto medesimo.

L'effetto quindi che ne risulta equivale a quello di una effettiva translazione, quantunque essa non intervenga, nè mai possa intervenire. Così s'io vendo, per esempio, o dono un mio campo, dicesi volgarmente che io *trasferisco* in altri il mio *dominio* sul campo venduto, o donato. Ma in realtà altro io non fo che eseguire un atto, in forza del quale s'inducono tali rapporti, ch'io dovrò in avvenire astenermi dall'esercitare sul campo ceduto gli atti proprj d'un padrone, i quali io poteva prima giustamente eseguire, per lasciarli esercitar liberamente dal mio compratore o donatario. Il poter mio reale, cioè la mia forza fisica, in quanto prima si esercitava giustamente, o poteva giustamente esercitare senza alcun ostacolo gli atti di un padrone sul campo, contrae una tal *relazione di ordine*, per cui non potrebbe più con uguale giustizia e libertà esercitarli dopo la vendita o donazione; ed invece la forza del compratore o donatario acquista la relazione medesima di ordine ch'io prima aveva, per cui dicesi esserne divenuto padrone.

L'esposto concetto è tanto vero che, dal canto del preteso cedente un diritto verificandosi anche tutte le operazioni colle quali si possa palesare ed eseguire la traslazione metaforica, di cui parliamo; nondimeno la persona, in cui si trasferisce il preteso diritto, non ne sarebbe mai investita, se d'*altronde* non fosse dotata di certe qualità, e posta in tali relazioni morali, che la rendessero *capace* ad acquistarlo o ad esercitarlo, come è notorio. Viceversa può taluno privarmi d'un *oggetto* di diritto (§. 190, 192), e

togliermi esternamente il modo di esercitarlo senza che il *diritto* medesimo possa essermi tolto o diminuito. Tale è il caso di un furto, o d'un imprigionamento ingiusto e violento. In questo senso il fatto è contrapposto al diritto.

§. 220. *Formola generale della pretesa traslazione dei diritti.*

Riducendo adunque ad una formola la più *generale* possibile tutte le varie maniere della traslazione d'un diritto, si deve dire non esser altro che » un' operazione fisico-morale, in forza della quale s' inducono in fatto tali rapporti, » per cui in taluno cessa la facoltà giuridica a lui appartenente su di qualche cosa, nell' atto che questa stessa facoltà, *in forza della medesima operazione*, viene acquistata da un' altra persona d'altronde capace d'esserne » investita ». Non si durerà fatica a comprendere per qual ragione io abbia definito in primo luogo il trasporto dei diritti fra uomo e uomo un' operazione *fisico-morale*. Rammentar dobbiamo che il commercio fra uomo e uomo non può essere che quello di un essere misto (§. 89).

§. 221. *Distinzione fra il commercio e la successione in materia di diritto.*

Si comprende in secondo luogo facilmente il motivo, per cui io ho limitata la causa o il titolo della traslazione all'*operazione medesima*, la quale fa cessare in taluno l'esercizio del diritto, nell'atto in cui un altro ne viene investito. Senza di questo non si distinguerebbe il commercio dei diritti dalla semplice *successione* in forza della quale, indipendentemente da quella operazione di fatto, ed in occasione della morte, o cessazione delle facoltà di un antecessore, taluno viene per qualche titolo investito di un diritto. Qui di fatto si esige un' altra situazione di relazioni d'ordine, un altro titolo *distinto* da quello, che nell' antecessor suo fece cessare il diritto medesimo. La morte, o la privazione

non somministrano in questo caso che un *fatto* puramente *negativo*. Esse tolgono di mezzo un ingombro su l'oggetto o su la cosa, in cui versava il diritto. Ma il successore subentra con *titolo proprio e indipendente* dal suo antecessore.

Egli è vero che quando io trasferisco un mio diritto in un altro questi *succede* a me nell'esercitare quel tale diritto; ma succede per un *fatto* che per se porta il diritto. Il *titolo* fondamentale sta racchiuso nel fatto medesimo, per cui io me ne spoglio, ed egli lo acquista. Io tengo una moneta serrata fra le mani; passo indi a donarla ad un altro. Il titolo, per cui questi diviene padrone, sta nell'atto mio volontario, col quale nel tempo stesso ritiro la mia forza da questa moneta, e la sottometto all'arbitrio di un terzo. Se per lo contrario la gettassi, o l'abbandonassi senza disegno di darla ad alcuno, e che venisse indi trovata, colui che la ritrova ne viene fatto padrone *dopo di me*, non in forza di una mia *consegna*; ma bensì di un atto suo legittimo d'*occupazione*.

§. 222. *Diritti alienabili, ed inalienabili.*

La nozione di diritto si verifica negli atti sì *doverosi*, che puramente facoltativi (§. 181). Ma per ciò stesso che coll'adempire al mio dovere esercito un diritto, egli è evidente che quest'esercizio riguardo a me è *indispensabile*, e riguardo agli altri non posso essere turbato o impedito nell'operare. Ma se un dovere fosse personale, cioè non potesse esser esercitato da altri, è evidente che, trasferendo in altri l'incumbenza di adempirlo, io violerei il dovere medesimo, o sia non verrebbe propriamente adempito. Di più, se pretendessi di *privarmi* della *facoltà* di adempirlo per lasciare in altrui potere i mezzi a me necessarj di far quello che debbo, io effettivamente mi priverei del potere a compiere il mio obbligo, e perciò lo violerei effettivamente. Così pure se amministrassi un oggetto di altrui utilità colla condizione di promovere l'utile medesimo, è evidente che le mie facoltà, derivanti da un puro *dovere* di far l'utile

altrui, non mi lascerebbero mai l'arbitrio di spogliare senza titolo il mio committente o amministrato di una facoltà a lui competente, o che eccedesse i limiti della facoltà che mi concesse. È chiaro adunque che esistono diritti inalienabili. Su questi adunque qualsiasi atto di alienazione dell'uomo è effettivamente nullo, o sia non opera una vera abdicazione o traslazione di diritto; nè produce veruno investimento reale in altri. Ogni *infrazione* di ordine ripugna che sia osservanza. Niun diritto può andare disgiunto dalla *giustizia*, o sia dall'osservanza dell'ordine medesimo (§. 180). Tutto quello adunque, che osta a quest'osservanza, è senza diritto. Alienare un poter necessario ad eseguir un dovere osta all'osservanza dell'ordine; dunque tale alienazione è senza diritto.

§. 223. *La distinzione fra i diritti derivanti dal fatto dell'uomo, o dalla natura non può servir di criterio a determinare i diritti alienabili e gl'inalienabili.*

Principio genuino per fare questa distinzione.

Fu di sopra osservato che i diritti, i quali sono risultati dei rapporti reali delle cose, traggono la loro origine parte dal fatto della sola natura, e parte dal fatto dell'*uomo* unito a quello della natura (§. 187). Quest'origine non potrebbe servir mai di criterio a *discernere* i diritti alienabili dagl'inalienabili. Non ogni fatto dell'uomo, sebbene praticato liberamente, è un atto puramente *facoltativo*. Un fatto dell'uomo può essere una necessaria *conseguenza* d'un ordine di *dovere*; e però le facoltà, che ne nascono, quantunque sieno emanate da un fatto dell'uomo, pure non sono *alienabili*. Spesso l'opera dell'uomo crea un ordine di *rapporti reali*, che sebbene non sembrino opera immediata della natura, pure sono un adempimento dei *comandi* di lei. Chiunque dicesse: » il tale stabilimento è opera dell'uomo. » Dunque l'ordine che ne nasce non è opera della natura, » ma dell'uomo che formò lo stabilimento. Dunque i diritti

» che ne nascono sono puramente *facoltativi* o convenzio-
» nali «. Chiunque, dissi, argomentasse così dovrebb'essere riguardato come un miserabil sofista. Piacesse al cielo che di siffatte inezie imbrattate non si vedessero le opere di certuni, che sono riguardati come sommi maestri di pubblico Diritto.

Io non lo ripeterò mai abbastanza. In ogni fatto dell'arte umana indagar conviene s'egli è *mezzo necessario* ad adempiere un dover naturale per la ragione che fu già osservata (§. 189). Questa è l'unica maniera legittima di ragionare in Diritto. La scienza del Diritto agli occhi del filosofo altro non è che una teoria di *mezzi e di fini*. Ecco il criterio per discernere i diritti alienabili dagli inalienabili.

§. 224. *Ricerche che rimangono.*

La competenza dei fatti e la situazione sommamente elevata, dalla quale rimiro il mio soggetto, non mi permette di dire di più su l'argomento importante dei diritti alienabili ed inalienabili, anche nella sola intenzione di determinare i principj di discernere gli uni dagli altri. A suo luogo andremo indicando quali si possono porre nel novero dei primi, e quali in quello dei secondi. Ora passiamo alle *direttive.*

CAPO II.

Dell' ordine teoretico riguardante l' esercizio della libertà fra uomo e uomo in vista dell' uguaglianza in generale.

ARTICOLO I.

Dell' uguaglianza naturale.

§. 225. *Fondamenti ed origine dell' uguaglianza di diritto.*

Qual è il principio di ragione, che guidar ci possa nel determinare l'esercizio della libertà fra uomo e uomo? Ecco la mia risposta. Ogni diritto è una maniera di essere dell' umana libertà che interessa più o meno la felicità dell' individuo. Considerando adunque la libertà umana nelle vicendevoli comunicazioni fra uomo e uomo, noi propriamente consideriamo l' esercizio del potere di esseri simili posti in uno scambievole commercio. Ma ogni uomo, contemplato coi soli caratteri dell' umanità, e paragonato col suo simile, è naturalmente uguale ad ogni altr' uomo, e si può dire in certa guisa essere lo stesso ente più volte ripetuto. Quello adunque, che si vorrebbe attribuire all' uno, è forza attribuirlo all' altro. Questa uguaglianza è una qualità *relativa* fondata su l' essenza stessa del soggetto, nè può esser tolta o variata che distruggendo la costituzione stessa dell' essere umano.

§. 226. *L' uguaglianza di diritto si combina colla disuguaglianza di fatto.*

Egli è ben vero che sotto ad un certo aspetto si può dire che siccome tutti gli alberi sono ugualmente alberi, ma non tutti gli alberi sono *uguali*; così pure tutti gli uomini e tutte le società non sono in fatto uguali o nei doni della natura,

o per circostanze favorevoli a promovere la loro rispettiva felicità. Ma ciò altro non indica, che i *mezzi* ad esercitare il diritto sono disuguali; non già che il diritto lo sia ugualmente, come supponendo le stesse anime in due corpi differenti, o in un corpo stesso in diverse età, non importa disuguaglianza intrinseca in quelle. Si può egli mai negare che, ad onta di tutte queste differenze, non sia a tutti gli uomini prescritta la medesima legge di conservazione e di perfezione? Si può egli negare che in tutti gli uomini non esistano rispettivi bisogni, ed un amore ugualmente perenne ed indeclinabile per la felicità? La natura dunque per ciò stesso a tutti impose e diede facoltà di usare delle proprie forze, e d' impossessarsi di que' mezzi atti a soddisfare ai loro doveri; e però per questo aspetto diede ai medesimi una facoltà indipendente dall' impero di ogni altro loro simile. Se un dato uomo ha maggiori mezzi per essere felice; se ha un poter fisico-morale più esteso, nulla vieta che se ne serva e si procacci una proporzionale quantità di ben essere: ma come si proverà ch' egli farlo possa usurpando od opprimendo il suo simile? Per la medesima ragione non potrebbe forse un altro uomo che si trova sfornito del frutto di tanti vantaggi appropriarsi quelli, i quali accumulati furono da colui che fu più abile o più fortunato?

§. 227. *Rispetto scambievole risultante dal principio dell' uguaglianza.*

Prescindendo pertanto dall' astrazione metafisica d' una uguaglianza di fatto dei doni della natura, e contemplando la reale disuguaglianza di fatto, vale a dire uno stato reale ed irrefragabile, il quale dia tutti i vantaggi possibili ad ogni contrario obbietto, ben lungi che una tale disuguaglianza affievolisca il principio di ragione dell' uguaglianza, io dico anzi che lo conferma nella più certa maniera. Egli è propriamente quel solo principio che può difendere ed assicurare la disuguaglianza di potere, di fortuna, di dignità, di stima e di ogni guisa di preferenze legittime, che possono

accadere fra gli uomini in società. In fatti se un eroe umano con un vigor d'anima straordinario conciliasi gloria e vantaggio, e rapisce l'ammirazione; se l'artefice mercè nuove invenzioni attrae maggiori guadagni e riconoscenza; se l'agricoltore con un più assiduo e ben diretto lavoro raddoppia i proventi del suo campo (atteso appunto il principio dell'uguaglianza) l'uno *non ha diritto* sopra degli altri per usurparsi a capriccio i frutti della virtù, dell'ingegno e della fatica loro; e però è tenuto a *rispettarli*. Chi ne fu autore, ne viene considerato *padrone*; e gode quindi della *preferenza* procacciatasi. Si verifica allora l'assioma matematico: se a cose uguali aggiungansi delle disuguali, quello che ne risulta è disuguale. E siccome la sopravvegnente disparità nulla toglie alla uguaglianza primitiva delle quantità fondamentali a cui si è aggiunto; del pari il sopravvenuto ingrandimento di coloro che per modi legittimi sovrastano agli altri, loro non attribuisce il diritto nè ad usurpare, nè ad opprimerli, attesa la proprietà personale, o sia l'uguaglianza fondamentale che sussiste, la quale essendo freno agl'inferiori di fatto a pro di quelli che furono privilegiati dalla natura o dalla fortuna, riesce pure di ugual freno per questi a pro degl'inferiori. Da tale principio nascono tutti i doveri *negativi* ed indispensabili del rispetto scambievole delle persone, dei beni, della libertà e dei diritti fra gli uomini viventi in unione. Senza il medesimo sarebbe d'altronde impossibile l'unione, la concordia e la sussistenza delle umane società: e quindi rimarrebbe frustrato lo scopo che la natura si propose nell'unire gli uomini in società.

§. 228. *Giustizia distributiva conseguenza dell'uguaglianza di diritto. Sua regola. Suo uso quanto esteso.*

Niuno ignora che l'*uguaglianza* di diritto si combina colla *disuguaglianza* di fatto anche negli affari civili, e che serve di norma alle varie e disuguali distribuzioni sì di cariche che di vantaggi o pubblici o privati, che por si debbono in proporzion geometrica. Parecchi soci con capitale

di diversa quantità concorrono in un traffico, in un lavoro; parecchi in una comunanza contribuiscono con gradi diversi di fatica o d' industria ad ottenere uno scopo comune. Se voi dividete l' utile in *proporzione* dei carati d' ogni capitalista, se ripartite il sollievo o il premio a proporzione della fatica o dell' industria impiegata da ognuno, non è egli vero che voi adempite alle leggi dell' *uguaglianza?* Questa è quella che appellasi *giustizia distributiva*. La regola pratica di questa specie di giustizia si è la ripartizione in proporzion *geometrica*. Questa regola è unica, immutabile, eterna. Negl' infiniti affari, che adempir si debbono in comune nella società, accade ogni giorno di farne uso. Tale è il caso di contribuire coi carichi o personali o reali in proporzione dei vantaggi, che ogni individuo o classe ritrae dalla comunanza; tale eziandio è il noto canone: chi risente il comodo deve pur soffrire l' incomodo. Questo è il criterio per premiare o stimare ognuno a proporzione del merito sociale acquistato. Questa è la regola fondamentale nella ragion di stato, nei casi di collisione o di urgenza fra gl' interessi di vari uomini o di varie classi della società per preferire quello che più importa all' universale, ed in proporzione dell' importanza, onde produrre il minimo sacrificio possibile del bene privato, ed ottenere appunto colle massime di equità il massimo bene, o il minimo male comune. Sovvertite questa regola, e distribuite, per esempio, al neghittoso, o al minor capitalista socio porzione uguale a quella del più industrioso, o di chi conferì maggiormente; pareggiate nei carichi chi ottiene più grandi beneficj dalla comunanza a colui che minore ne ritrae il vantaggio; date premio uguale al degno ed all' indegno: e voi vedete dal fondo del cuore di tutti gli uomini anche non interessati sollevarsi la più violenta e la più giusta indignazione: e vi sentite gridar altamente ingiustizia, oppressione, tirannia. Guai allo Stato dove nascono questi scandali, dove sono estesi, perpetuati e protetti dalla forza.

§. 229. *Si dimostra come la giustizia distributiva risulti dall'uguaglianza di diritto.*

Questa è la voce della natura, della ragione, del diritto. Ma in ultima analisi dove si risolvono queste idee? Eccolo. Ogni uomo non può a suo capriccio giustamente usurpare quello di altrui, per la ragione, che un uomo essendo uomo al pari di un altro, non ha alcun impero naturale sopra il suo simile, e per conseguenza ogni altro a vicenda potrebbe fare il medesimo, e sommergere il genere umano in una perpetua guerra, in cui non si avesse più altra nozione, tranne quella dell'assassinio e della violenza. Ciò posto ne viene che ogni uomo è padrone assoluto dell'opera della sua mano eseguita senza offendere la libertà e prosperità altrui. Egli non può venire dal suo simile turbato nei mezzi innocenti a conseguire il proprio ben essere, ad adempiere ai propri doveri; nè esser privato dei frutti della propria fatica. Non essendo dunque niun uomo per natura *suddito* del suo simile, la proprietà personale, o sia la libertà individuale essendo inviolabile, tutte le produzioni di questa libertà divengono pure inviolabili, perchè altro non sono che l'esercizio stesso del suo potere naturale e legittimo. Oltracciò, non essendo per natura suddito del suo simile, non può con proprio discapito, o contro il suo assenso essere costretto a subire un carico a capriccio, o a favore del suo simile, a servire al suo simile, a far sacrificî gratuiti al suo simile. Così ad un tempo stesso l'uguaglianza di diritto sottrae ogni uomo dal portare gratuitamente e contro sua voglia qualsiasi peso a vantaggio altrui, assicura la proprietà personale, o sia la libertà ad agire a proprio giusto vantaggio per adempiere i doveri naturali, dichiara l'uomo per natura indipendente dal suo simile, e rende in ognuno sacra ed inviolabile l'opera, i possessi personali, ed il frutto che senza nocumento altrui ne deriva. Ma se al neghittoso si concedesse il premio dell'industrioso, se all'uomo che conferì maggiori beni o industria, si attribuisse la medesima

porzione di quello che minor fondo od opera impiegò, in tal caso realmente si toglierebbe all' uno il frutto naturale a lui dovuto per trasferirlo senza ragione ad un altro. Se taluno si rendesse obbligato ad un altro senza suo assenso, o senza una legge superiore di natura, si assoggetterebbe la libertà di un uguale ad un altro uguale senza alcun titolo. È dunque evidente che l'uno verrebbe giudicato dipendente, o di peggior condizione dell' altro, e per conseguenza fra esseri simili e per diritto uguali, si violerebbero i rapporti reali di natura per autorizzare l' esercizio arbitrario ed indefinito della sola forza. Allora non solo cesserebbe la verità e la giustizia di quella regola: » Non fare ad altri quello » che non vuoi sia fatto a te; pratica verso degli altri quello » che vuoi sia fatto a te stesso « (regola, la quale non è nè vera nè giusta se non si verifica l' uguaglianza di diritto, perchè altro non è che una rigorosa espressione pratica di questa stessa uguaglianza); ma si toglierebbe eziandio ogni principio possibile di condotta morale fra gli uomini, i quali nell'atto in cui eseguissero qualche dovere naturale conforme alla propria giusta felicità, ne potrebbero esser distornati per servire al capriccio dell' altr' uomo, di cui venissero considerati inferiori o dipendenti.

§. 230. *Predominio dei principj esposti in ogni relazion possibile fra gli uomini.*

Giustizia comune ed universale fra uomo e uomo.

Tutte le osservazioni qui rammentate risultano, come ognun vede, da un fondamento universale, e si verificano per qualunque ramo di affari sì fra gli uomini singoli, che fra le società indipendenti; e però signoreggiano in tutte le parti della scienza di Diritto accennate di sopra (§. 2—7). Infatti, siccome in tutti i casi si tratta di relazioni fra *uomini* dirette dai rapporti dell' uguaglianza di diritto, si tratta perciò di un ordine morale fondato sopra gli *stessi* materiali, vale a dire la *natura comune* diretta ad uno sco-

po comune stabilito dalle leggi indeclinabili dell' universo, ed a cui non si può giungere che per quell' ordine, il quale fu prescritto da queste medesime leggi. In tal guisa s' intende che cosa sia la giustizia *comune* fra uomo e uomo. Essa distinguesi dalla giustizia *morale universale*, che non prende di mira se non un ordine astratto, il quale serve di norma generale alle azioni degli uomini.

§. 231. *Qual è propriamente l' effetto dell' uguaglianza in tutto il sistema dei diritti e dei doveri.*

L' uguaglianza, a parlar rigorosamente, non determina in ispecie alcun diritto personale degli uomini; ma solo stabilisce un confine universale cui non è lecito di oltrepassare, e le conseguenze che da questa limitazione ne derivano. Essa di fatto non è che un semplicissimo termine di rapporto, cioè l' identità d' una quantità applicata e paragonata fra gli uomini. L' indicazione speciale dei diritti ed anche dei doveri viene fatta dal fine a cui debbono tendere le azioni umane, dai bisogni di qualunque genere, e dalle circostanze che somministrano la maniera di soddisfarvi. La uguaglianza all' opposto, contemplando in un senso *paragonato* l' esercizio della libertà di più uomini posti in uno *scambievole* commercio, qualunque sia la natura, il numero e l' importanza dei loro diritti, altro non fa che determinare una semplice misura, ed un confine all' esercizio dell' attività dell' uno sopra dell' altro.

§. 232. Come *si debba riguardare l' uguaglianza rispettivamente al sistema dei diritti e dei doveri.*

Se gli uomini fossero anche costituiti diversamente da quello che attualmente sono, ma che tutti fossero simili; se abitassero eziandio un altro pianeta, ed avessero un ordine diverso di azioni: tuttavia il principio dell' uguaglianza di diritto avrebbe tutto il suo impero, perchè altro non essendo che un risultato di una relazione d' identità o di somi-

glianza fra più esseri simili, egli produrrebbe le medesime massime di condotta tanto per non offendersi scambievolmente senza ragione, quanto per non sottomettere gratuitamente un essere senziente, intelligente e attivo, il quale per natura sua ha un centro perpetuo agli atti della sua libertà, e che debb' esser libero nelle sue giuste tendenze, all' arbitrio di un altr' essere simile a lui. A chi piacesse spingere le cose più oltre, parmi che sarebbe agevole il dimostrare colla forza del principio stesso di contraddizione, che l' imputazione *morale* delle azioni, e la nozione del dovere morale di qualunque genere è essenzialmente indivisibile dal principio dell' uguaglianza di diritto. Sia questo un argomento riservato a più ampia trattazione. Ora conchiudo dal fin qui detto che « l' uguaglianza non è, rigoro-« samente parlando, un diritto; ma bensì la misura e la « salvaguardia comune dei diritti fra gli uomini, inviola-« bilmente stabilita dall' ordine morale di ragione ». Essa è una *legge* suprema di fatto identificata colla natura dell' uomo Essa somministra la norma universale di ordine per le sue azioni, e per conseguenza diviene la sorgente d' una moltitudine di doveri e di diritti riguardanti il modo di agire fra uomo e uomo. Una sola osservazione mi sia permessa a questo luogo. L' uomo nell' eseguire un *dovere* o un atto lecito debb' essere *rispettato*, o no? Veggasi la definizione del Jus, e si troverà che la sua essenza consiste in questa podestà *irrefragabile* (§. 181—184). Ma se il principio di ragione per cui l' uomo deve *rispettare* il suo simile riposa su l' uguaglianza (§. 227), è dunque chiaro che questa è precisamente il fondamento, o sia il *titolo* di ragione d' ogni specie di diritto. Più sotto si proverà esser ella un principio di *utilità* assoluta, e con ciò si potrà compiere il dovere, o sia la necessità morale a rispettarne le regole.

§. 233. *Giustizia rispettiva della disuguaglianza di fatto* risultante *dall' uguaglianza di diritto. Limiti indefiniti di questo diritto.*

In forza delle cose sopra discorse ne viene del pari che la *giustizia*, o la *legittimità relativa* di disuguaglianza di fatto acquistata dagli uomini, propriamente risulta dall' *osservanza* della legge dell' uguaglianza di diritto; attesochè qualunque uomo o società, esercitando il potere della perfettibilità nel far acquisto di un maggior grado di potere e di felicità senza ledere la legittima libertà del suo simile, altro non fa che impiegare il poter giuridico attribuitogli dalla natura giusta i rapporti dell' uguaglianza comune. E siccome sarebbe contrario all' uguaglianza, e quindi cosa ingiusta che ogni uomo, nell'esercitare senza lesione altrui i suoi poteri a procacciarsi il miglior modo di essere, fosse impedito dal suo simile; così sarebbe ingiusto porre un *confine* ai progressi rispettivi innocenti, che in misura diversa ognuno può colle sue forze ottenere, o che la fortuna può a lui recare. Di sopra fu osservato che il principio dell' uguaglianza di diritto difende e protegge l' innocente disuguaglianza di fatto *già acquistata*. Ora si vede *come* diriga gli uomini nell' *acquistarla*, e quale *estensione* essa possa giustamente avere. Se chi più possiede ha più modi d' esser felice, dunque chi agli altri sovrasta ha maggior interesse per inculcare il principio dell' uguaglianza di diritto, per rispettarne i confini, per proteggerne l' esercizio, per non aggiungere allo scandalo d' una contraria condotta anche la tentazione di offendere o per ira o per necessità i proprj possessi.

ARTICOLO II.

Della libertà comune dedotta dall' uguaglianza.

§. 234. *In qual punto di vista si consideri la comune libertà.*

È agevole il comprendere che le osservazioni fatte sino a qui versano tutte su la *libertà umana esercitata fra uomo e uomo*, sia che li consideriamo in una semplice comunicazione scambievole, per cui si possano nuocere o giovare, sia che li poniamo cospiranti per unanime consenso ad eseguire un' opera qualunque od a procurarsi un qualunque intento, sia finalmente che gl' immaginiamo in particolare rivolti a *ricambiarsi* o ad attribuirsi vicendevolmente qualche cosa da loro bramata. In tutti questi ed altri simili casi noi ravvisiamo l' esercizio della libertà umana sotto un aspetto *paragonato* e complesso fra più esseri *simili*, e ne fissiamo le regole in *conseguenza* della sola uguaglianza, senza per altro far attenzione se lo stato di comunicazione sia immaginato permanente o passeggiero, necessario od arbitrario; e senza indagare pur anche lo scopo, la forma ed i mezzi proprj dello stato di comunicazione che supponiamo. Io prego i miei lettori a fissar bene l' essenza, ed il punto di vista delle nostre attuali ricerche. Non è lo stato sociale, che abbiamo sott' occhio; ma sono i soli caratteri dell' umanità paragonati in esseri simili. Questi bastano per determinare la natura, l' estensione e le conseguenze della *libertà comune*, prendendo il vocabolo di *comune* in senso non tanto di somiglianza appropriata a più esseri; ma eziandio di cosa, o di soggetto identico, sul quale cadano le azioni di questi esseri medesimi.

§. 235. *Giustizia comune ed universale sotto un altro aspetto. Suoi canoni senza eccezione.*

È troppo chiaro che siccome noi ci occupiamo di questa libertà non per descriverne gli atti infiniti ch' essa in fatto pratico può esercitare, ma bensì per istabilirne le leggi di *ordine* in senso *paragonato*, ed il più generale possibile; così in ultima analisi le ricerche che versano su la *comune* libertà, hanno per oggetto di determinare la dottrina della *comune giustizia universale*. Le leggi che ne risultano sono *immutabili e perpetue*, perchè non altro considerando in questa parte di analisi che gli attributi fondamentali della umanità, i quali sempre si verificano ed operano in qualunque stato l' uomo sia collocato, somministrano per questo risultati tali che non soffrono mai eccezioni.

§. 236. *Definizione del diritto di* comune *naturale* libertà, *e di* reciproca naturale indipendenza.

Ma se noi parliamo della comune libertà assoggettata all' ordine in vista dell' uguaglianza di diritto, noi parliamo perciò del diritto della *comune libertà*, sia degl' individui, sia delle nazioni, ovvero della misura legittima degli arbitrj loro nell' agire gli uni verso gli altri in istato o di semplice coesistenza, o di scambievole comunicazione. Questa pertanto si potrebbe definire: « la podestà irrefragabile di « non soffrire ostacoli nell' esercizio dei nostri diritti da « chicchessia ». Dopo la definizione del jus rigoroso, e l' analisi di lei (§. 178—184), e dopo le cose premesse poco fa, non è necessario di svolgere i termini di questa definizione. Correlativo, ed essenzialmente unificato con questo diritto si è quello della *naturale reciproca indipendenza*, il quale definir si potrebbe: « la podestà irrefragabile di « agire o non agire per autorità propria in qualunque caso « autorizzato dall' uguaglianza ». Se gli uomini nell' agire

fra loro non trovano altro confine posto dall' ordine morale di natura che quello della comune eguaglianza; se hanno diritto che dentro questo confine niuno ardisca turbare il loro arbitrio: ne nasce per conseguenza il diritto rispettivo di operare dentro questi limiti quello che loro piace. E però il diritto di comune libertà è propriamente una *conseguenza* di quello della reciproca naturale indipendenza, e questa indipendenza è l' essenziale risultato, anzi l' espressione pratica dell' uguaglianza di diritto. A parlare con tutto il rigor filosofico dir si può che questa *indipendenza* relativa altro non è propriamente che la legittima libertà fra uomo e uomo in senso *astratto*, e quella che appelliamo libertà comune, altro non è che la stessa indipendenza in senso *concreto*, cioè considerata nell' esercizio stesso dei poteri attivi fra uomo e uomo. E però unendo in un solo concetto rigoroso tutte queste relazioni (le quali furono separate per facilitare la comprensione esatta delle idee loro elementari), la libertà comune definir si potrebbe: « la forza, o sia il potere « attivo di ogni uomo, in quanto nel suo esercizio è esente « da ogni vincolo od ostacolo, che non sia indotto dalla « uguaglianza di diritto (§. 113, 114, 115). »

§. 237. *Conseguenza generale per il diritto di resistenza e di difesa fra uomo e uomo.*

L' uomo dunque non potrà giustamente impedire all' altro uomo se non quegli atti, che sono valevoli ad offendere l' uguaglianza di diritto. Egli non potrà con ragione chiamarsi offeso che per questi soli; prender misure coattive se non per questi soli, e dentro la misura puramente *necessaria* per difendersi contro di essi, o per risarcire l' uguaglianza lesa dai medesimi. Non è paradosso, ma verità dimostrata con tutto il rigor filosofico, che l' uomo, il quale imprigionando o ponendo a morte il suo simile con giustizia esercita effettivamente sopra lui il massimo impero, altro non fa che agire a norma dell' *uguaglianza* di diritto, e in

conseguenza unicamente di questa medesima uguaglianza (1). Rousseau ha osservato che saviamente su le prigioni e su i ferri delle galere di Genova sta scritto il nome di *libertà*, perchè la punizione del delinquente protegge la comune libertà. Io aggiungo che con pari saviezza accanto della parola libertà si poteva scrivere anche quella dell'*uguaglianza*, perchè il giusto supplizio viene inflitto a solo *nome* di lei, colla sola *autorità* di lei, e per la *conservazione* solamente della integrità di lei. A suo luogo si parlerà di proposito di questo argomento.

§. 238. *Altra conseguenza per la piena intelligenza e libertà nel commercio dei diritti.*

Postochè l'uomo rispettivamente a' suoi simili ha il pieno diritto di fare tutto quello, che non nuoce alla comune uguaglianza (§. 236), egli è chiaro che ogni uomo rispettivamente a' suoi simili è assoluto *padrone* di disporre della propria libertà come a lui piace, purchè non offenda la comune uguaglianza. Questa non è che un' espressione equivalente della medesima cosa. Questa *padronanza* è quella che appellasi *proprietà personale*.

Se dunque egli trova il suo conto a *disporre* dei proprj *diritti* in favore altrui, egli avrà per ciò stesso il diritto di farlo. Questa facoltà però, che in forza della considerazione delle sole relazioni fra uomo e uomo non riconosce altri limiti che quelli che offendono l'*uguaglianza*, rimane *limitata* dalla natura, la quale col grand' ordine dei doveri e dei mezzi necessarj ad adempirli fissò l'arbitrio in ogni uomo ai soli poteri, la privazione dei quali non nuoce alla osservanza dei doveri stessi (§. 222, 223). E per conseguenza la piena regola di ragione che ne risulta si è : « essere ogni uomo padrone di disporre o di trasferire in altri

(1) Veggasi il citato mio libro, *Genesi del diritto penale*, quarta edizione di questa tipografia, §. 67, 68, 162, 163 e generalmente tutta l'opera, che riposa su di questo principio.

« a piacer suo i diritti, che sono per legge di natura morale « *alienabili.* »

Ma all' istante che voi riconoscete questa *padronanza* nell' uomo, voi confessate per ciò stesso che tutto debb' esser fatto col pienissimo *arbitrio* di lui. Ripugnerebbe di fatti che un terzo potesse *contro* il suo *assenso* spogliarlo di un diritto alienabile, poichè non si verificherebbe più la padronanza di cui parliamo. Ne deriva quindi la seguente regola di ragione : » Ogni cessione, perdita, o disposizione « di un diritto alienabile non può per legge naturale avve- « nire, ed essere legittima e valida, se non deriva da un « atto eseguito con *piena cognizione*, ed assoluta libertà « del legittimo *proprietario* del diritto medesimo. »

§. 239. *Estensione ed uso della precedente regola.*

Ecco il notissimo *criterio* per distinguere l' usurpazione e la violenza dal commercio o dall' esercizio legittimo in materia di diritti fra gli uomini. La regola antescritta è assolutamente *universale.* Essa ha luogo anche in que' casi nei quali un uomo, o una società per qualunque fatto loro *imputabile* si pone in istato di *perdere* un diritto.

Da ciò nascono tutte le teorie, che servono di fondamento alla *critica giuridica*, cioè all' arte logica di verificare in fatto, se sia intervenuta la piena intelligenza e libertà nella disposizione o perdita di un diritto fra gli uomini. Tutti gli atti civili e criminali, tutte le convenzioni o fatti positivi anche fra popolo e popolo vengono primieramente discussi sotto a questo punto di vista, che appellar si potrebbe il *fatto giuridico.*

Tutte le provvidenze immaginate, tutte quelle ancora che si possono inventare per supplire al difetto dell' intelligenza e libertà, o per assicurarne l' uso negli uomini posti in iscambievole commercio, vengono canonizzate dall' allegato principio di ragione. Le tutele, le cure, le solennità degli atti, le minacce vibrate, o gli ostacoli posti contro le frodi, gl' inganni, le seduzioni, le violenze; il trionfo al-

l'opposto, che si procaccia alla lealtà, alla buona fede, alla diligenza sono tutte cose, che si riferiscono a quest'oggetto. Così volendole tutte abbracciare in un sol punto di vista, e contemplarle scambievolmente connesse e subordinate ad un fine comune, ne nasce un *ordine morale di ragione riguardante l'intelligenza e la libertà nel commercio dei diritti fra uomo e uomo:* ordine interamente consecrato dall'eterno principio della comune libertà, o sia dall'uguaglianza di diritto. Quest'ordine forma *parte dell'ordine teoretico universale* dell'uguaglianza di diritto, di cui si parlerà più sotto.

CAPO III.

Dell'ordine teoretico morale delle azioni fra gli uomini operanti in comune in conseguenza dell'uguaglianza.

§. 240. *Soggetto di questo Capo.*

Fino a qui abbiamo trattato dell'uguaglianza di diritto, tanto in se medesima e nell'aspetto suo più semplice ed universale, quanto ne'suoi rapporti all'esercizio della *libertà* fra uomo e uomo in generale, senza distinguere se operino *in comune*, oppure disgiunti. Aggiungiamo ora un altro *elemento* di calcolo, o sia un'altra circostanza di fatto qual è quella della comunanza, e segnamone le prime e più semplici tracce per ottenerne risultati competenti al punto di vista astratto dal quale per ora contempliamo lo stato concreto delle cose.

In due relazioni di fatto noi possiamo riguardare gli uomini gli uni rispetto agli altri. La prima si è quella di semplice *coesistenza*, e l'altra è quella di associazione o permanente o passeggiera ad operare qualche cosa in comune con forze conferite pure in comune. Nel primo caso ognuno è isolato, ed opera per se; e s'egli agisce sul suo simile, egli è per operare singolarmente e per se solo. Nel secondo ognuno è unito a compagni, ed opera in comune per ottenere

colla compagnia di cui egli fa parte l' intento bramato. Pare dunque che per amendue questi casi sarebbe d' uopo esaminare i rapporti ed i risultati dell' uguaglianza di diritto accoppiata alla necessità.

Se però egli è vero che non avvi se non un Dio, o una bestia, che possano bastare a se stessi, e che per conseguenza il sistema dell' umana conservazione e perfezione, formato e modellato dalla natura, per mille ragioni *lega* l' uomo al suo simile; egli è troppo chiaro da una parte che le due relazioni, le quali abbiamo ora distinte, non possono rimaner divise che per pura *speculazione*, e che dall' altra parte i risultati della prima divisa da quelli della seconda debbono talvolta riuscire smisurati e *mostruosi*, o, a dir meglio, contrastanti col vero sistema della natura esistente. Volere determinar regole rispettive fra uomo e uomo in vista di diritto in uno stato che non sia quello di società, egli è lo stesso che voler determinare le leggi della vegetazione di un albero fuori del fondo, che lo può alimentare. Dico regole *rispettive*; perchè in quello che riguarda le relazioni puramente personali di ognuno verso se stesso in forza dell' ordine morale, ciò non solamente è possibile, ma anzi è d'uopo nelle urgenze che possono sopravvenire nel commercio scambievole fra uomo e uomo, tenerne conto per dare i veri risultati di diritto. Ma nell' opera presente non accadde di farne parola che in relazione allo scopo di lei. L' impresa che tentiamo è la scoperta dell' *arte* della sociale felicità particolarmente pubblica. Noi dunque non trattiamo del primo aspetto che in relazione al secondo; e di questo ci occuperemo immediatamente. Qui però avverto di nuovo che ora non tratto specialmente dello stato sociale per legge di natura voluto per la comune conservazione e perfezione; ma elevandomi ad una vista più generale, io parlo di qualsiasi unione fra uomo e uomo, sia poi ella permanente o passeggiera, fatta per qualunque fine, purchè sia lecito. Io debbo procedere dal semplice al composto con una gradazione rigorosamente filosofica.

Tutte le ricerche fatte in questo Trattato ci convincono che la *necessità* interviene in tutti i casi per determinare la direzione degli atti liberi degli uomini. In un caso ella viene meditata unicamente per fissare i confini, o sia l'estensione della forza fisica dell' uomo. In un altro comparisce per subordinare un' azione ad un' altra anche là dove l' uomo può agire, cioè per ordinare un mezzo ad un fine, un fine ad un altro fine. È ben vero che anche in questo caso la forza di lei limita la potenza dell' uomo, come nel primo; ma fra quello e questo v' ha la differenza, che nel primo dice all' uomo: « tu non andrai più in là di questo termine »; e nell' altro a lui dice: « se tu vuoi giunger là ti è d'uopo « passare per questo luogo ». Da per tutto essa è l' anima segreta dei diritti e dei doveri; e da per tutto essa vien riguardata in mira allo scopo universale del ben essere. Ora viene osservata riguardo al fine speciale di rispettare il diritto della comune libertà, nel caso che gli uomini abbiano un *fine* comune da ottenere con un' opera comune. È dunque evidente che quinci nasce un ordine *teoretico* di azioni (§. 81, 151). Da ciò derivano spontaneamente due ricerche, la prima delle quali riguarda l' uguaglianza degli operatori in vista d' uno *scopo comune* da ottenere: la seconda riguarda quest' uguaglianza in vista delle *posizioni necessarie* e diverse di uno o più membri cooperanti a questo scopo medesimo.

ARTICOLO I.

Dell' ordine comune in relazione all' uguaglianza e libertà in vista unicamente di uno scopo comune da ottenere.

§. 241. *Ricerca, e sua risposta.*

Come si può determinare la misura di vincolo o di sacrifizio d' un diritto alienabile, o sia quella della libertà e del comodo fra gli uomini in conseguenza dell' uguaglianza in tutti quei casi, nei quali essi si uniscono ad operare *in*

comune, onde ottenere uno scopo lecito? In questo punto di vista generale le società, dette civili, non formano che *uno* dei casi della *comunione* di opera, che contempliamo qui. A primo colpo d' occhio si presenta il seguente principio di ragione: « Posti più uomini o per fatto naturale o per do-« vere o per convenzione arbitraria *uniti* ad operar in *co-« mune* per ottenere uno scopo lecito qualunque senza spie-« gar altro che il fine di ottenerlo, non si potrà o dai « compagni, o da un estraneo qual ch' ei siasi dotato di di-« ritto, esigere da alcun membro della comunanza se non « *quel tanto*, che è puramente *necessario* al conseguimento « dello scopo dell' opera loro. »

Questo principio è una emanazione immediata, che deriva dall' essenza stessa dell' uguaglianza e libertà di diritto, il quale non abbisogna di dimostrazione. La necessità, ch' io voglio accoppiata *in generale* al diritto di uguaglianza, si è uno stato di cose non *imputabile all' uomo*, per cui riesce *impossibile* ottenere quello che è di diritto, se non posti certi mezzi.

§. 242. *Applicazione dell' allegato principio all' arte sociale. Canoni di giustizia pubblica.*

Prima anche di avere scoperte ed analizzate le ragioni, le quali possono far costituire il governo e le leggi, si prevede la verità immutabile delle seguenti conseguenze.

1.° « Ogni legislazione positiva non potrà essere confor-« me alla giustizia *comune* se non quando non sottometta a « vincolo che quel *numero preciso* di azioni, di diritti alie-« nabili, o di beni, che in forza delle circostanze reali ed « indeclinabili delle cose risulta *puramente necessario* ad « ottenere il vero e legittimo scopo delle società umane ». Quand' anche si potesse disputare *quale* sia veramente questo scopo, nondimeno rimarrebbe eternamente ferma la verità, e la religione di questo principio tratta dai rapporti fondamentali ed irrefragabili della giustizia *comune* fra uomo e uomo.

2.° « Il poter coattivo delle pubbliche podestà non deb-« b' essere per diritto misurato dalla *costituzione del gover-« no* ; ma bensì dalla necessità dell' ordine sociale, cioè da « quella necessità, che viene indotta dai rapporti necessarj « della natura delle cose e degli uomini uniti in società ». Imperocchè dal principio fondamentale sovra esposto consta che a qualunque autorità civile non può in diritto appartenere per costituzione, nè può essere in pratica esercitata altra *misura di poter coattivo* che quella, la quale dal fatto irreformabile dei rapporti reali ed indeclinabili delle cose si trova *in ogni epoca* dello stato di un popolo *necessaria* per ottenere lo scopo delle società stabilito dall' ordine morale di natura. E però fingendo anche in origine una collazione di diritto per parte degli associati, non può consistere che in un puro mandato, le di cui facoltà si estendono o diminuiscono a *misura* sempre della *necessità*, come dimostrerassi a suo luogo. Se dunque per effetto dell' arte, o della fortuna avvenga che la nazione diventi meno ignorante circa i pubblici interessi, e meno intemperante nelle sue voglie, e che più spontaneamente cammini giusta l' ordine, cessa per ciò stesso nel governo il titolo, onde pesare su la libertà degl' individui.

§. 243. *Dovere di promovere l' incivilimento e la vera opinion pubblica, come mezzo di rispettare la comune libertà.*

Le conseguenze si presentano qui in folla. Se il ben inteso incivilimento, cioè il progresso dei buoni costumi, introduce una *facilità* maggiore nel regime delle nazioni, per cui rendesi assai meno necessario l' esercizio del poter *coattivo* ; dunque « è dovere essenzialmente dettato dai rapporti « della *giustizia comune* sì il promovere questo incivili-« mento, che il rallentare a proporzione la forza del co-« mando ». Il punto dunque supremo di ragione, a cui ogni buon governo per rigoroso dovere di comune giustizia è obbligato a tendere, egli è di far sì da un canto che gli

uomini vengano diretti al maggior segno possibile colla forza della sana opinion pubblica, vale a dire colla massima possibile libertà; e dall'altra parte il governo abbia su le braccia il minimo numero possibile di faccende, senza cessar di vegliare a quello che si fa. Tutto quello, il quale è necessario a produrre quest'effetto, sarà dunque di rigoroso dovere, e di pubblico Diritto.

§. 244. *Unificazioni di questo dovere colle leggi universali della natura umana.*

Queste inevitabili emanazioni di diritto rigoroso e *negativo*, derivanti dalle idee fondamentali della giustizia comune, la quale non permette a verun uomo di offendere *senza ragione* la libertà de' suoi simili, vanno ad *unificarsi* colla energia dello *scopo generale* dell' ordin morale di natura da noi proposto: vale a dire la più felice conservazione accoppiata al più rapido e completo perfezionamento del genere umano, atteso che impiegando tutto ciò che è valevole a produrre quest' effetto, si produce per ciò stesso la *facilità suprema* di governare di cui io parlo qui.

§. 245. *Sua connessione colla* stabilità e prosperità *maggiore degli Stati, in forza dell' ordine irresistibile di fatto del mondo morale.*

Dall'altra parte poi uno studio profondo dell'andamento di fatto delle cose fra gli uomini ci convince in una maniera irresistibile che questa è l'unica traccia la quale si può e si deve seguire per ottenere la *stabilità*, e la *prosperità* maggiore degli Stati. Nel progresso di questo lavoro forse ci verrà fatto di dimostrare con tutta l'evidenza queste verità, e di svelare le cagioni recondite e possenti di alcune rivoluzioni avvenute, perchè i direttori dei popoli attenendosi o per ignoranza o per inerzia rigidamente alle forme antiche, nè avendo l'abilità di far piegare insensibilmente e a tempo debito il freno giusta le irresistibili innovazioni del tempo,

che, al dir di Bacone, è il più imperioso e grande innovatore che esista, violarono nel tempo stesso il massimo dovere loro imposto dalla natura, offesero il diritto degli uomini, e succumbettero sotto le ruine della prepotente ed inviolabile natura.

§. 246. *Oggetto preciso dell' antecedente ricerca. Necessità di riguardar le cose sott' altro aspetto.*

Ponderando i termini della questione sopra promossa (§. 241), e la soluzione che ne ottenemmo, ci accorgiamo tantosto che la limitazione della libertà comune viene ivi coll' uguaglianza determinata così direttamente in vista della *necessità* di conseguire il fine, perchè non si tien conto di alcuna *differenza* di fatto, che può veramente e necessariamente esistere fra gli uomini uniti ad operare in comune. Col dire in fatti che per diritto non si può esigere dai membri della comunanza se non quel tanto, il quale è puramente necessario al conseguimento dello scopo divisato, non si prendono in considerazione che due condizioni perfettamente identiche per tutti, cioè l' intento stabilito, e l' uguaglianza assoluta di diritto; senza por mente se quelli che concorrono sieno poi fra loro di diversa fortuna o potere, ovvero se abbiano urgenze maggiori, che possano porre in un giusto conflitto un altro diritto (o pari o più urgente) col diritto e dovere dell' opera stabilita. Si potrebbe dire pertanto che la ricerca e la regola allegata riguardano propriamente il solo *ordine teoretico* puramente *finale* (§. 81, 131) di un' opera qualunque da eseguirsi da più uomini in comune colla mira di rispettare l' uguaglianza fra loro. Ma come avvi un ordine teoretico generale *relativo* alla diversa natura degli esseri, che agiscono per produrre un dato effetto (§. 132); così pure può esistere un ordine *teoretico della comune libertà relativo alle diverse contingenze* degli uomini che agiscono unitamente per ottenere uno scopo lecito. Difatti poste queste diverse contingenze, e posta la vera necessità nel senso sopra definito (§. 241), ci accorgiamo

che, sebbene la regola addotta coi dati stabiliti e nella relazione che suppone tacitamente, non possa soffrir mai eccezione; nondimeno volendola ridurre alla pratica, la quale inchiude altre relazioni, ha bisogno di *aggiunte* per non essere eseguita con un rigore ingiusto, e lesivo della libertà comune. Niuno ignora che la formola universale dell' uguaglianza inchiude anche la seguente: « risparmia gli altrui « diritti per quanto ti è possibile nell' atto che difendi i « tuoi: rispetta l' altrui giusto ben essere, e concorri a pro« durlo per quanto ti è possibile senza ledere i rapporti di « dovere e di diritto che esige il tuo proprio ». Questa formola è d' altronde un risultato *necessario* ed indeclinabile della stessa umana natura, nella quale siccome ad ogni uomo è impossibile di uscire da se medesimo nell' atto di operare; così pure è a lui impossibile di agire se non se in vista della *propria* utilità (§. 216). Ora fra le varie contingenze che possono avvenire nei diversi membri uniti ad operare in comune, possono sopravvenire certe posizioni *singolari*, per cui nascano singolari rapporti di collisione e di conflitto. Come in questi casi per diritto si deve procedere? Prima di sciogliere una tale questione mi si permetta uno schiarimento. Nella prima ricerca noi contemplavamo l' unione come un soggetto *semplice ed uniforme in relazione all' intento* da ottenere. Ivi non si faceva differenza fra membro e membro, nè si consideravano relazioni *interne*. Per lo contrario nella ricerca, che ora proponiamo, noi prendiamo di mira due altre relazioni per necessità esistenti in ogni unione di uomini, vale a dire quella di ogni singolare verso tutta la comunanza, o viceversa; e quella di ogni singolare verso d' ogn' altro singolare. *Variano* dunque realmente i termini della nostra questione; e però se nuovi risultati si ottengono non sono una limitazione della regola precedente, ma una semplice aggiunta per approssimarsi di più allo stato pratico delle cose, nelle quali sempre esistono unite tutte le relazioni ora accennate. Ciò premesso ecco il quesito che qui ci è necessario d' esaminare.

ARTICOLO II.

Dell' ordine comune relativamente all' uguaglianza e libertà in vista delle varie posizioni necessarie degli uomini operanti in comune per ottenere un dato scopo.

§. 247. *Problema. Sua estensione e generalità.*

« Ritenuto uno scopo lecito comune da ottenersi con « un' opera comune, e ritenuto pure che la misura della li- « bertà, la quale in vista del fine proposto può essere vin- « colata, debba esserlo in quella sola quantità che è vera- « mente necessaria per compier l' opera; si cerca quale sia « la regola di *giustizia comune*, che deve ordinare la « libertà di ogni compagno, o di una parte dell' unione « rispettivamente al tutto o ai singoli, in forza delle *diverse* « *posizioni necessarie* nelle quali i singoli o una parte si « possono ritrovare. »

Vastissimo è il campo abbracciato da questo problema, e complicatissimo ne è l' aspetto, come ognun vede. Dall' altra parte poi qualunque soluzione *generale* anche vera, che se ne potesse addurre, avrebbe sempre bisogno d' una varia, e più o meno lunga serie di deduzioni per essere applicata ai moltiplici casi *pratici*, ritenendo sempre il fatto di una vera necessità nel senso già definito (§. 241).

§. 248. *Circostanze di fatto del problema. Necessità di esaminarle in relazione all' ordine morale.*

Ricerche che ne nascono.

Un' opera da compiersi in comune da più uomini, posizioni diverse necessarie, nelle quali alcuni membri dell' unione si possono ritrovare: ecco le circostanze *di fatto*, che il problema ci presenta.

Ma per qual fine dobbiamo noi esaminarle? Per trarne

risultati *di diritto*. Fa d' uopo adunque di esaminare queste circostanze di fatto in relazione all' ordine morale di ragione, per cui solamente si possono verificare doveri e diritti morali. Ora quest' ordine ci presenta le seguenti principali condizioni.

I. Un sistema di utilità massima in quanto è fatto norma delle azioni libere degli uomini:

II. E come tale, un complesso di circostanze che impongono all' uomo la *necessità* di certi atti per ottenere questa massima utilità.

I reali fondamenti di lui sono esseri sensibili, i quali non possono agire che in vista della propria felicità; e che però non possono avere altra legge impulsiva che una volontà generale di sentire aggradevolmente, e più aggradevolmente che possono, sia in intensità sia in durata. E siccome questi esseri sono limitati e dipendenti dall' ordine necessario di fatto della natura che li formò; così l' ordine morale, che in altro aspetto è il sistema dei diritti e dei doveri, o sia l' ordine delle azioni libere umane, altro non è che un complesso di *mezzi necessarj* diretti e subordinati al fine di questa volontà; in tale maniera però che l' efficacia e convenienza loro non dipende dal capriccio dell' uomo, ma è determinata dalla natura delle cose; e però di tale natura che l' ordine, con cui debbono coesistere o essere subordinati, è interamente derivante dall' ordine *necessario* e reale delle cose medesime. Per il che ripugna che esister possa alcun morale *dovere*, il quale osti a ciò che veramente *torna meglio* all' uomo; e per conseguenza non potrà mai esistere un vero diritto correlativo in uno, che possa ledere il reale *maggior interesse* di un altro. Se mai qualche *fatto* avvenisse, per cui fosse violata questa legge, dite pur francamente che un tal fatto non può produrre *diritto* alcuno. Questo si può dimostrare in forza del principio stesso di contraddizione.

Volendo adunque esaminare il fatto inchiuso nel problema per determinar regole di *comune giustizia* nelle varie contingenze degli uomini operanti in comune ad un dato in-

tento, sentesi all' istante che dobbiamo ricercare prima di tutto:

1.° Se l' *opera* da compiersi in comune da più uomini sia resa *necessaria* al bene umano per fatto della natura, ovvero se sia puramente *arbitraria* all' uomo:

2.° Se l' unione, in cui qui supponiamo questi uomini, sia comandata dalle leggi di ordine della natura, oppure se li pretendiamo uniti per titolo puramente *arbitrario* senza riconoscere in essi o una necessità finale, o un *dovere* veramente *naturale* a farlo?

3.° Se prescindendo da ogni caso speciale di unioni per una data opera ammettiamo che esista una legge necessaria e generale di ordine morale, cioè un diritto e dovere naturale fra gli uomini a vivere in perpetua comunanza, oppure se negando, o non ponendo a calcolo una tal legge, noi pretendiamo non ostante di determinare regole di giustizia comune, cioè doveri e diritti fra gli uomini nei casi figurati nel problema?

§. 249. *Supposizioni di fatto racchiuse nella* prima *circostanza del problema. Loro diversa influenza pei risultati di diritto.*

Tutto questo non basta ancora per agevolare la soluzione del problema suddetto. Egli è d'uopo di premettere tutte quelle *supposizioni* possibili, che sono racchiuse nello stesso, le quali possono far variare i risultati di diritto.

1.° Supponiamo che l' *intento* stabilito sia posto dalla natura come *mezzo necessario* alla naturale felicità dell' essere umano. In tal caso è manifesto che per ciò stesso si suppone tale esser l' *ordine reale di fatto* stabilito dalla natura che l' uomo non possa viver pago senza averlo ottenuto.

2.° Supponiamo ancora che per ottenere questo intento sia *necessaria* l' unione. In tal caso è fuori di dubbio che essa sarebbe stata resa dalla natura medesima delle cose *mezzo necessario* a conseguire l' intento; e però che l' ordine di fatto della natura *umana* è veramente costituito in

modo d'abbisognare per questo scopo dell' unione, e che essa è per se efficace a produrre il dato effetto. Allora l'importanza dell' effetto finale si connette con quella dell' unione, ed anzi forma il *motivo* e l' importanza dell' unione medesima. La forza quindi imperiosa del *dovere e del diritto*, propria dell' intento, si estende anche all' *unione* in una maniera così irrefragabile come su l' intento medesimo.

Ma tosto che si suppongono queste cose per alcuni uomini, si possono (altro non costando) supporre in una vista universale e perpetua per tutti, sì perchè quello, che in fatto di cose naturali dicesi di un essere umano, si può verificare in questo aspetto di tutti, e sì perchè la costituzione fisica delle umane facoltà non si suppone cangiare come i vestiti da scena, ma si figura costantemente la medesima in tutta la specie degli uomini. Per altro volendo contemplare l' uomo necessitato a vivere in unione per un dato oggetto speciale, e libero da tale necessità per altri oggetti; e volendo noi ad un tempo stesso ridurre le cose di diritto a sommo rigor logico, abbiamo aggiunta la terza ricerca per preparare la soluzione del problema colla massima possibile chiarezza.

Sotto un altro aspetto si potrebbe riguardare la prima circostanza di fatto del problema. Si potrebbe figurare che l' intento, il quale cercasi di ottenere coll' unione, si possa anche effettuare *senza di lei*, non altrimenti che nel caso di due uomini robusti, i quali si uniscono per portare una canna cui anche senza unirsi ognuno portar potrebbe da se solo. Si potrebbe dunque verificare che l' opera da compiere fosse necessaria per natura sua al ben essere umano, ma non portasse seco la necessità dell' unione medesima. In tal caso ecco rotta ogni *connessione necessaria* di mezzo e di fine; ed ecco in fatto variato lo stato di diritto delle cose.

Si potrebbe inoltre verificare che l' impresa da compiersi *richiedesse necessariamente* l' unione, ma che per *se medesima* non fosse necessaria alla naturale felicità dell' uomo. È manifesto che potrebbe far senza dell' unione, e però non sarebbe oggetto di dovere e di diritto. Si può, per esempio,

supporre che il capovolgere un grosso macigno posto in un deserto per semplice *sollazzo* esiga l' unione di più uomini; ma tale fatica è dessa necessaria alla loro naturale felicità? In questo caso pertanto, quantunque l' unione sia mezzo *necessario* a produrre quest' effetto, non produrrebbe effetto alcuno di vero *dovere morale e diritto naturale* nel senso comunemente inteso; ma un dovere generico di *puro fatto* (§. 117, 118) simile a quello di un sonatore, il quale per eseguire una data sinfonia è obbligato ad uniformarsi al significato delle note che ha avanti di se.

Ecco una serie di supposizioni possibili racchiuse nella prima circostanza di fatto del proposto problema esprimente in genere *un' opera da compiersi in comune da più uomini*. Tutte sono *decisive* per una soluzione di diritto, come si è veduto, e niuna di loro riesce puramente *speculativa*; ma *pratica* è ognuna assolutamente, come viene pur troppo dimostrato dalla storia delle civili società.

§. 230. *Ipotesi analoghe alla* seconda *circostanza di fatto del problema.*

Scelta di quella che si deve esaminare.

Passiamo alla seconda circostanza di fatto supposta nel problema. Essa esprime « posizioni diverse necessarie, nelle « quali alcuni membri dell' unione si possono ritrovare ». Ora io chieggo, non *quali sieno* queste posizioni; ma di *quali posizioni necessarie* sia d' uopo tener conto in questo problema per giungere alla ricercata soluzione di diritto.

Qualunque esse sieno si suppongono *necessarie*. Ma in varj modi e relazioni possono essere necessarie.

Primieramente si può supporre una posizione necessaria la quale non richiegga dalla parte dell' uomo la *pratica* di alcun atto libero di lui. In questo caso sarebbe opera perduta l' esaminarla per trarne *regole di condotta* analoghe alla giustizia *comune* nell' ipotesi di un' opera da compiersi

da più uomini. Queste dunque non possono entrare nella considerazione del nostro problema.

In secondo luogo può esistere una posizione necessaria ed interessante la felicità dell' individuo, la quale richiegga da lui la *pratica* di certi atti; ma che nel tempo medesimo lasci all' uomo il modo di operare senza collisione nella comune impresa. È chiaro che non collidendone, o non contrastandone l' *esecuzione*, essa è come se non esistesse. Se di fatti l' interesse particolare non viene in conflitto coll' interesse e colle operazioni dell' impresa comune, manca ogni fondamento per istabilire in favore di un membro dell' unione regola *alcuna speciale* di diritto in vista di questa posizione singolare. È dunque evidente che nemmen questa può essere oggetto di ricerca nel presente problema. Così, per esempio, dopo il mangiare e il dormire, ed in tempo assolutamente libero, si tratta di fare in compagnia di altri un' opera d' altronde lecita. In questo caso egli è palese che il bisogno, ed il dover naturale del nutrimento e del sonno non può far contrasto coll' opera comune; e però non può indurre rapporti *singolari* di diritto per conciliare le regole di giustizia dell' opera comune con quelle del dovere particolare dell' alimento e del sonno.

In ultimo luogo si può verificare un tale concorso di circostanze di fatto, per cui l' uomo debba operare per se medesimo, nè possa ad un tempo stesso coadjuvare all' opera comune senza l' attuale proprio detrimento. Alla mia casa si è appiccato il fuoco nel momento che il nemico si trova alle mura della mia patria, la quale invoca il mio soccorso. Il salvare la mia casa importa la mia presenza, e l' opera mia personale; la salute della mia patria dall' altra parte mi chiama nel punto stesso alle mura. Ecco un caso di conflitto; ed ecco in generale di quali posizioni più o meno necessarie parlisi nel proposto quesito.

§. 251. *Aspetto preciso del caso. Quistione di diritto. Come debba esser trattata per soddisfare alle viste di questo scritto.*

Raccogliendo pertanto in uno le condizioni di fatto, che interessar possono la comune *giustizia* ed il dover morale in genere in qualunque opera da eseguirsi da più uomini uniti, e tralasciando quelle che non fanno al proposito; ecco le circostanze di fatto, cui ci è d'uopo d'esaminare. « Un fine interessante la felicità di più uomini, ad ottenere « il quale è *necessaria* l'opera loro comune; ed una posi- « zione necessaria ed importante di uno o più membri del- « l'unione, in cui le cose sieno così disposte, che volendo « servire all'intento comune debbano tralasciare l'opera « richiesta dal particolar interesse: e viceversa volendo « servire al particolare vantaggio sieno costretti a tralascia- « re l'opera comune ». Presentato in questa maniera il *caso* ci rimane agevole di porre ancora la *quistione di diritto* ridotta a' suoi minimi termini. « Quali sono i *principj* « di diritto, e quali per conseguenza le *regole* che ne na- « scono, per dirigere colla comune giustizia gli uomini « operanti in comune per un oggetto a tutti interessante in « tutti quei casi, ne' quali il loro privato attuale giusto in- « teresse può far concorrenza o contrasto con ciò che operar « debbono in comune? »

Ogni lettore vede che la presente quistione vien qui proposta in mira all'ordine *universale* di ragione, facendo astrazione dallo stato delle civili società e da ogni altra posizione speciale, a fine di scoprire risultati di comune giustizia nel commercio scambievole fra uomo e uomo. Importa dunque di discuterla in due ipotesi contrarie e generali, cioè nell'ipotesi che l'uomo individuo per naturale sua costituzione *basti* a se medesimo; e nell'altra che per conseguire quella porzione di ben essere, che a lui fu concessa dalla natura, e per compiere il destino della sua medesima

costituzione, *abbisogni* assolutamente dell'aiuto de' suoi simili. Si troverà a suo luogo che questo doppio esame diviene importantissimo.

§. 252. *Esame della quistione nell' ipotesi che l' uomo individuo possa bastare a se medesimo. Doveri reciproci di questo stato.*

Supponiamo che l' uomo individuo a guisa di un leone o di un orso possa generalmente bastare a se medesimo. Egli dunque non *abbisognerà* dell' opera dell' altr' uomo per compiere il destino a cui la natura lo chiama e lo conduce per mezzo degl' impulsi del piacere e del dolore. Egli pertanto generalmente otterrà da se solo quel ben essere che è proporzionato alla forza delle sue naturali facoltà; egli sortito dall' infanzia senza l' aiuto de' suoi simili svilupperà queste facoltà fino al punto, che i suoi poteri spinti incessantemente dai bisogni *proprj* della sua costituzione giungano all' equilibrio dell' invincibile necessità del grand' ordine dell' universo.

In questo caso adunque per adempiere ai rapporti della giustizia comune basterà ch' egli *non rechi nocumento* al suo simile. Non esisteranno dunque, nè potranno per legge di natura esistere se non se reciproci *doveri e diritti* rigorosamente *negativi*. Non si potrà dunque verificare *principio* alcuno *generale* di ragione, per cui egli sia *moralmente obbligato* a conferire e mantenere in commercio co' suoi simili la propria libertà, se non nel caso di procreare la prole. La natura colla voce della necessità, e coll' ordine reale delle cose da lei fabbricate non direbbe mai agli uomini: « Unitevi per essere ragionevoli, per soddisfare ai vostri bisogni, per secondare l' andamento irresistibile dell' ordine mio universale ». Non direbbe mai all' individuo: « Cerca l' altrui aiuto, perchè necessario a te stesso; fa' quello che può esser utile agli altri per procurare il tuo particolare vantaggio »: ma direbbe unicamente: « Guardati

« dal nuocere ad altrui, sì perchè io voglio il bene d'ogn-
« no, come perchè non venga nociuto a te stesso. »

§. 253. *In questo stato manca ogni principio universale di ragione per rendere obbliganti le convenzioni ad operare in comune con qualche proprio danno.*

Perlochè se l'uomo costituito fosse in modo di bastare a se medesimo, si potrebbe certamente figurare tra' suoi simili qualche unione arbitraria per compiere qualche impresa; ma mancherebbe ogni fondamento generale e necessario, onde indurre un principio universale di ragione moralmente *obbligante* a conservare i vincoli convenzionali, ad *operare in comune* specialmente col sacrifizio d'un proprio attual interesse. Non v'ha obbligazione morale dove non avvi necessità di operare qualche cosa *in vista della propria felicità* (§. 150). In questa ipotesi l'uomo non abbisogna in generale dell'unione del suo simile per ottenere il proprio naturale ben essere. Dunque l'unione qui non sarebbe generalmente necessaria a questo intento. Dunque lo stato d'unione non potrebbe nell'ordine generale della natura costituire oggetto di morale obbligazione. Dunque per ciò medesimo non potrebbe partorire diritto (§. 178—184). Dunque tutta la serie delle cose *necessarie* a mantener quest'unione non potrebbe essere cosa di vero diritto.

Nel caso adunque che gli uomini formassero una società, essa per generale natural legge sarebbe una cosa di puro *fatto* e meramente *arbitraria*. Essa per conseguenza non inchiuderebbe sorgente alcuna *di vero diritto naturale* e generale (1). È superfluo avvertire ch'essa non durerebbe che a

(1) Nel primo capo del Contratto Sociale di *Rousseau* io leggo il seguente passo: « *L'ordre social est un droit sacré,* « *qui sert de* base *à tous les autres. Cependant ce* droit *ne* « *vient point de la nature; il est donc fondé sur des conven-* « *tions* ». Mi sia permesso qui, con tutto il rispetto ch'io debbo alla memoria del patriottismo e della moralità di quel grand'uomo, di fare alcune brevi osservazioni. Un diritto

misura del capriccio passeggiero comune a tutte le cose, le quali si fanno per un interesse non *permanente*. S' egli è vero che l' uomo non ha in pugno la tazza di Pandora, se non può creare i beni e i mali a suo arbitrio; egli è pure evidente che la *durata* dell' interesse non dipende dalla volontà dell' uomo individuo, e che però, nascendo in una unione non fondata su d' un vivo e permanente bisogno posizioni di conflitto fra i membri, essa verrebbe sciolta, o forse non si coalizzerebbe giammai.

che non viene dalla natura non può esser mai un diritto (§. 186, 187). Le convenzioni non possono in generale produrre mai nè obbligazion morale, nè vero diritto fra gli uomini, se non sono poggiate sopra un fondamento primitivo di obbligazion morale di natura; e però ogni atto convenzionale veramente obbligante ha in ultima analisi per principio un moral dovere essenzialmente naturale. Se per avventura *Rousseau* avesse in vista la formazion delle società derivative (§. 169), e che il suo ragionamento significasse che, essendo esse opera dell' uomo, l' ordine loro non deriva punto dalla natura, si potrebbe a lui rispondere: o voi concedete che lo stato sociale sia necessario al destino ed al ben essere della specie umana, o no. Se lo concedete *necessario*, dunque il fatto dell' uomo non è che una *esecuzione* di un ordine naturale, un *dovere*. Il diritto di socialità deriva dunque dalla natura, come quello di mangiare una carne, la quale dalla natura non viene fatta cuocere. Se poi non lo volete *necessario*, dunque non può somministrare alcun fondamento di vero diritto e di dovere, non può essere mai diritto, non può servir di *base a tutti gli altri diritti*, come voi dite. All' opposto, s' egli è base di tutti gli altri, e non deriva dalla natura, ne risulta che tutto il vostro Contratto Sociale è simile al colosso di Daniele, che poggiando su piedi di creta vien rovesciato da un sassolino, che rotola dalla montagna; dico poco: egli poggia interamente sul voto.

§. 254. *Continuazione. Analisi della forza delle promesse in questo stato. Obbiezioni. Risposte.*

Ma atteniamoci alle disquisizioni di diritto. Ponete (alcuno mi dirà) che un'unione d'individui bastanti a se stessi formino una *convenzione* di eseguire una tal cosa. La parola data, la fede dei patti convenuti non debb'ella obbligare i particolari a mantenere quello che promisero?

Prima di rispondere direttamente a questa troppo vaga domanda mi sieno concesse alcune osservazioni. L'*oggetto* di questa convenzione qual è? Se fosse quella di più uomini ad assassinare un terzo obbligherebbe ella forse? No, mi rispondete, perchè a niuno è lecito nuocere senza un'evidente necessità al suo simile. Convien dunque togliere dalla ricerca tutti gli atti ingiusti ed offensivi al terzo: e rendendo generale la tesi convien togliere tutti gli atti *ingiusti*, e che violano i rapporti di natura. Così sarebbe nulla, e perciò non obbligatoria la convenzione di andare ad annegarsi. Orsù, dunque voi vedete che non è l'atto della convenzione, o la promessa, considerata in astratto che può obbligare, ma ricercasi inoltre la bontà, o la giustizia naturale dell'oggetto.

Ma dall'altra parte questi uomini vengono immaginati bastare a se medesimi; dunque l'oggetto non potrebb'essere d'una vera comune *necessità* per la loro conservazione, o ben essere *naturale*. Si ridurrebbe dunque ad una cosa puramente arbitraria e lecita da ottenersi con opera comune, simile all'accordo d'una ricreazione o d'un passeggio ad un dato giardino. Ora fissato quest'oggetto, e non deviando dai termini della ricerca, come mi dimostrerete voi che nel caso d'un mio personale interesse, il quale vi si opponga in uno stato, in cui non ho bisogno di rimaner unito co' miei simili per un principio generale di diritto, sia moralmente obbligato a mantenere la data parola? Che cosa significa *essere moralmente obbligato?* Dovrò io ripeterlo le cento

volte? Significa che per il *mio meglio* sono necessitato a fare o ad omettere una data cosa. Ma se *io non ho veramente bisogno dell'altrui unione*, non ho dunque veramente bisogno di quello, che dall'unione mi può in una guisa anche lecita derivare. Dunque ciò equivale alla proposizione, che non sono necessitato a curarmi dell'opera e delle produzioni di quest' unione. Dunque a fronte di un mio reale interesse io non posso trovare che torni assolutamente meglio sacrificare quello che esige il mio privato bene a quello che coll' unione me ne potrebbe risultare. Dunque io non potrei mai essere moralmente obbligato a fare tale sacrifizio. O convien dunque distruggere ogni definizion d' obbligazione e di dovere, e togliere ogn' idea di giustizia comune, e però negare che l'uomo tenda essenzialmente al proprio ben essere, e che contro ancora questa tendenza possa essere dal suo simile costretto ad agire a capriccio altrui: o converrà concedermi che nell' ipotesi dell' uomo solitario bastante a se stesso *non esiste* alcun *principio di ragione* universale, che obblighi gl' individui ad operare in conseguenza di un atto convenzionale o espresso o tacito a favore di un suo simile, anche se trattisi d'una cosa lecita in conflitto di un suo pressante bisogno reale privato.

§. 255. *Estensione generale della precedente massima anche nei casi, in cui non siavi conflitto d' interesse.*

Ma fuori del caso di questa concorrenza di due interessi, v' ha egli alcun principio universale tratto dai rapporti naturali, che obbligar possa due uomini, *bastanti per loro natura* a se medesimi, a soddisfare a pure convenzioni lecite, in cui si tratti di far gratuitamente qualche cosa a *reciproco* o a *particolar* vantaggio d' una delle parti?

Questa ricerca è qui fuori di luogo. Per altro dai principj premessi è facile dedurre che fra due esseri sensibili bastanti a se stessi non esiste principio alcuno generale, che induca questa morale obbligazione, e correspettivamente

attribuisca un *perfetto diritto*, cioè una podestà coattiva ad uno sopra dell' altro ad effettuare un tal genere di convenzioni; ma che ciò tutto si risolve sopra di un titolo puramente *facoltativo* delle parti contraenti, in maniera che tali convenzioni racchiudono sempre una condizione potestativa. L' uguaglianza e l' indipendenza non producono altro che il dover *negativo* a non nuocersi scambievolmente. Nelle convenzioni, dove si violasse l' uguaglianza non osservando, concedo che si dà vera obbligazione. Negli altri casi la nego assolutamente. La circostanza di non abbisognare l' uno dell' altro non lascia travedere la *necessità di utilità* ad operare in comune; e però non somministra nè occasione nè vita ad obbligazione alcuna veramente morale. Le persone dunque costituite in questo stato dovranno coi favori e cogli ufficj scambievoli cattivarsi e coltivare l' affezione *libera* scambievole per impegnarsi ad agire in compagnia. Ciò vale assai meglio che il diritto di una convenzione, la quale, sotto il colore di un preteso vincolo della fede data, serva ad autorizzare la sola forza atta il più delle volte a prolungar condizioni onerose.

Ma tosto che promettete di fare una data cosa lecita, non legate voi forse la vostra libertà ad altri per l' adempimento di lei? Non è egli necessario che voi concorriate con loro ad operare per ottenerla? Non recate forse *danno* al terzo ritirando l' opera vostra, e contravvenendo alla vostra promessa? Ora le leggi dell' uguaglianza vietano il nuocere al suo simile. In forza dunque di questi tre motivi si dovrà sempre eseguire una convenzione lecita, in cui si tratti di cosa comune fra due esseri indipendenti e bastanti a se soli, sebbene l' origine ne sia puramente facoltativa.

A questo ragionamento rispondo:

1.° Anche l' ozioso quando *promette* d' intervenire ad una partita di passatempo lecito dispone la propria libertà in favore degli altri compagni; ma si proverà perciò che, avendo un grave affare proprio che ne lo distorni, sia moralmente tenuto a mantenere la data parola? O che man-

cando anche senza di un tal motivo, i suoi compagni abbiano un *vero jus* coattivo contro di lui? Se questa pretesa fede fosse per *se sola atta* a partorire un effetto di diritto e d'obbligazion morale, o sia se la nuda promessa fosse per *se sola* obbligante, anche il sicario che promise di uccidere un uomo, sarebbe moralmente obbligato a farlo. A dir breve, non v'ha legame alcuno su la libertà, dove non avvi un oggetto per se *obbligante* ad operare. Non v'ha remissione di vero diritto, non v'ha dovere correlativo senza la *cagion movente*, che imponga la morale necessità di adempiere la convenzione. Produrre il legame contratto in vece del *titolo*, egli è un sostituire l'effetto alla causa, egli è un ragionare al rovescio; diciam di più, egli è un supporre quello che è in quistione. Se questo supposto si verifica in certi atti, convien cercarne il perchè nell'oggetto. Dove non esiste un pari oggetto o causa, non può esistere lo stesso o un pari effetto.

2.° È vero che mi è d'uopo concorrere coll'unione, *se voglio* ottenere l'intento; come mi è d'uopo di prendere le strade che conducono ad un giardino, *se voglio* pervenirvi; ma questa specie di obbligazione è di *puro mezzo* (§. 117, 118), e si verifica negli atti tutti della vita non appartenenti a diritto. Anche il delitto in questo senso ha le sue obbligazioni e i suoi doveri. Il punto di quistione si è di dimostrarmi una *vera morale necessità a voler* una cosa. Ora la ragione sola d'una generica convenienza di un atto con un fine non induce questa morale e finale necessità. Manca dunque ogni fondamento di dovere e di diritto.

3.° Il solo riflesso del *danno*, che deriva ad altrui col ritirare la mia opera, è inconcludente. Se questo solo bastasse, non sarebbe mai lecito tralasciare un atto puramente *facoltativo* che reca vantaggio ad un terzo; il che pure spessissimo avviene fin anche nelle civili società. Così un passeggiere, che senza obbligo cura malati in un paese in cui v'ha bisogno di un medico, un uomo, che fa limosina in un altro, non potrebbero mai partire dal luogo dove si trovano,

per la ragione che la loro partenza toglie il bene che ivi fanno. L'uguaglianza vieta di recar nocumento, per cui si violi il *diritto* del terzo. Qui manca il titolo fondamentale fra uomini fatti per vivere disgiunti. Qui ogni loro convenzione è puramente facoltativa, e non ha altra forza che quella degli atti puramente facoltativi. Dunque non induce una formale obbligazione fra le parti. Dunque in quella parte che la volesse conservata, non produce verun diritto coattivo contro la parte che se ne vuol ritirare. Non v'ha diritto coattivo dove non avvi un' *obbligazion morale corrispettiva* in altri relativamente all' atto medesimo sul quale cade il diritto (§. 178—184). Lungi pertanto che in quest' ipotesi fosse cosa conforme all' uguaglianza obbligare taluno a star legato ad una convenzione di opera comune, sarebbe all' opposto cosa che la violerebbe formalmente. Ecco i risultati della supposizione del commercio fra gli uomini bastanti a se soli.

§. 256. *Passaggio allo stato sociale.*

Da tutte queste considerazioni risulta pertanto che non v' ha se non se il *bisogno* insormontabile, perpetuo ed universale di uno stato di società, non v'ha se non se il *valore* immenso, incessante ed universale di questo stato, che possa servire di base fondamentale e perpetua all' obbligazion morale di mantenere ogni specie di convenzione lecita, in cui si tratti di operare in comune, specialmente poi se accada di dover sacrificare l'interesse privato in vista del vantaggio derivante dalla comunanza. Quando parlo d'un vantaggio, io comprendo sì il negativo che il positivo, cioè tanto se trattisi di evitare un danno, quanto se si tratti di acquistare un pretto utile. Il problema dunque proposto è interamente di ragion *sociale*; e della più alta ragion *sociale.*

Eccoci pertanto trasportati ad esaminare la nostra quistione, abbandonando l'ipotesi dell' uomo solitario che basti a se medesimo, ed esaminando in vece quella dell' uomo

che per *natural legge abbisogni* di vivere in colleganza cogli altri uomini. Ma in questa parte preliminare al Diritto pubblico, ed in cui non ci è lecito sorpassare il punto di vista astratto che abbiamo sott'occhio, noi non potremo ragionare che sopra viste ipotetiche e generali, nel mentre pure che ci è necessario di dar regole solide ed indeclinabili di Diritto. Tuttavia coi dati già premessi possiamo dire alcuna cosa senza eccedere le competenze delle viste generali, a cui ci dobbiamo attenere.

§. 257. *Esame della quistione nel caso, in cui la posizione non lasciasse luogo a compensare il sacrifizio privato.*

In forza della natura delle cose e dell'indole stessa dell'obbligazion morale è evidente che niun sacrifizio personale può essere doveroso se non a fronte di un maggiore, o presente o futuro vantaggio sia positivo sia negativo che derivi dalla communanza (§. 150, 229). Le ricerche nostre contemplano posizioni *necessarie* di fatto, le quali metter possono in conflitto l'interesse privato col pubblico. Se dunque la posizione del privato fosse tale, che di sua natura *non lasciasse luogo* a verificare il maggior vantaggio, di cui parliamo, risultante dal cooperare allo scopo comune lecito, egli è evidente che sarebbe *per giustizia dispensato* dal prestarsi all'interesse della comunanza, che da lui viene in tal caso staccata, e riesce come parte divisa, o sia cessa veramente di essere *comunanza di bene*, la sola valutabile in fatto ed in diritto (§. 150, 216, 249), e sarebbe in vece autorizzato a provvedere al suo particolare. Dopo le cose sopra discorse questa proposizione non ha bisogno d'essere dimostrata.

§. 258. *Sì per fatto che per diritto l'uomo individuo non può agire che in vista della propria maggiore utilità.*

Parlando con rigor filosofico, l'uomo quando coopera al fine comune non opera che in vista del proprio bene. In

pratica egli non può mai agire con altro fine. In diritto non può mai essere obbligato ad agire con altro *reale* oggetto. Quindi nel caso figurato, in cui è dispensato dall' operare pel bene dei più, lungi che si violi questa legge, altro non si fa che adempirla sotto una forma *diversa*. Il circolo dell'utilità nell'un caso passa per la società e giunge all'uomo; nell' altro non passa che fra le mani di lui, o per quelle della sua famiglia.

§. 259. *Come si possa conciliare la proposizione antecedente con la massima nota, che il bene* comune *è il massimo* bene, *ed il massimo* dovere *sociale.*

Lascerà per questo il bene comune di essere il massimo bene ed il massimo dovere? In generale giammai, quando una società sia costituita a dovere. Essa, nell' ipotesi che sia necessaria al genere umano per la felice conservazione richiesta dalla sua natura, racchiude la *massa intera* dei mezzi, pei quali la vita può riuscir cara all' uomo, ed atta a compiere il destino naturale di essere perfettibile nella successione dei secoli. Se dunque il sistema dei doveri altro non sarà mai che quello dell' amor proprio ben inteso; se l'ordine morale di giustizia altro non sarà mai che quello della *massima utilità* derivante dai rapporti necessarj delle cose, in quanto è fatto norma delle azioni degli uomini: è dunque evidente che il dovere di cooperare al bene comune in una società ben costituita sarà il massimo dovere, perchè tale stato racchiude la massima utilità, e perchè senza questa cooperazione comune lo stato sociale non potrebbe produrre simile utilità massima particolare.

§. 260. *Quando venga diminuito, o cessi il sopraddetto dovere.*

Ma questo si verifica nell'andamento ordinario della vita di quei corpi morali bene costituiti, come si verifica nello *stato di sanità* ordinario dei corpi umani. Se però avvenga

che la società non sia costituita a dovere, o che alcun membro nelle infinite contingenze si trovi in un inevitabile conflitto, per cui non siavi luogo ad un presente o futuro compenso, è evidente ch'essa non rappresenta più questo massimo bene; e però a *proporzione della dissoluzione* si va scemando nei privati la forza e l'oggetto del dovere di *socialità*, ed all'opposto il dover personale esclusivo va prendendo il disopra. In tutti questi casi adunque sarebbe tirannia il volere che il privato rinunzj al proprio e particolar suo bene a favore di un preteso ben pubblico. Il governo rassomiglierebbe ad un corsaro barbaresco, che rapisce un uomo dal proprio campo, e lo fa schiavo per condannarlo a lavorare un suo terreno nell'Affrica. Traducete il principio della *giustizia comune*, traducete quello della morale obbligazione pratica, e ditemi se uno o più uomini possano giammai esigere il sacrifizio della libertà d'un loro simile senza aver considerazione, o peggio, con assoluto detrimento del ben essere di lui (§. 150, 229).

§. 261. *Quale idea convenga formarsi del sacrifizio del bene privato al pubblico in conseguenza delle ragioni antecedenti.*

Allorchè pertanto avviene il caso, in cui *giustamente* il privato vantaggio attuale possa venire sacrificato al pubblico, egli rassomiglia a quello di un buon padre di famiglia, il quale con economia fa macinare il suo grano, e toglie alcuna cosa del pane che dà alla propria famiglia per salvar la semente dell'anno venturo, affinchè non provi gli orrori della fame. In breve » egli è un sacrifizio d'un reale, ma » *minor* bisogno degl'individui particolari, che per necessità vien fatto ad un loro maggior bisogno. » Quest'operazione pertanto non esce veramente dall'individuo, ma si comincia e consuma in lui solo.

Questa è l'unica idea che le leggi sacrosante ed eterne della natura ci svelano d'ogni giusto sacrifizio del ben privato a quello del pubblico. In ultima analisi adunque mai

e poi mai può avvenire che, salva la giustizia, si possa effettuare il caso in cui il ben privato si possa *realmente* immolare al pubblico, perchè l'interesse personale *debba cedere* nel volgar significato al pubblico. All'opposto questo caso non si può verificare che per la sola ragione e causa, in cui sia di *maggior interesse privato* che il bene dell'individuo, derivante dai rapporti pubblici, venga preferito a quello che deriva dai rapporti puramente privati.

§. 262. *Del caso di assoluta necessità.*

Si possono colla fantasia figurare straordinarie combinazioni, nelle quali una necessità inevitabile faccia nascere un tale conflitto, per cui in fatto la conservazione del bene di uno o di pochi sia incompatibile con quello di molti, come nel caso di due naufraganti che hanno una sola tavola a cui raccomandar la loro vita; ma in primo luogo questi casi sono puramente ipotetici ed accidentali, nè cadono sotto le disposizioni ordinarie del diritto. Dall' altra parte poi se l'uno *cede* all' altro, ciò non avviene per effetto di *dovere*, ma per una irresistibile necessità di difesa, la quale non può essere riprensibile per il contrasto di due diritti uguali, che (a guisa di due corpi di ugual massa e velocità che si urtano in senso contrario, ed equilibrano la loro forza) distruggonsi scambievolmente. In breve questo caso è fuori di quistione. In questa si cerca; se per diritto l' uno *debba cedere* all'altro. Qui per lo contrario nasce il conflitto lecito appunto, perchè l'uno non deve per diritto cedere all'altro.

§. 263. *Risultati dell' esame della proposta quistione. Regole universali.*

Sieno dunque teoremi eterni ed inviolabili i seguenti:

1.° » Nelle società civili in qualunque ramo di ammi-
» nistrazione non può avvenire giammai, che il bene pri-
» vato debba realmente e con giustizia cedere al pubblico.«

2.° » Ogni preteso *giusto* sacrifizio del ben privato al » pubblico altro non è, nè può essere, che il posporre *per necessità* un minore bisogno degl'individui, su i quali cade « il sacrifizio, ad un loro *maggiore* bisogno, per cui sod- » disfare necessari sono i rapporti pubblici. »

3.° » Ogni qualvolta per una vera necessità non si ve- » rifichi una posizion tale, per cui si debba anteporre il » bene personale derivante dalla comunanza, al bene per- » sonale derivante dai puri rapporti *privati*; o pure che la » necessaria posizion delle cose sia tale, che non lasci luogo » al maggior vantaggio derivante dai rapporti pubblici, » nel mentre che perder si dovrebbe il privato vantaggio, » niuna società, niuna autorità umana può aver *diritto* a » costringere un privato ad operare pei pubblici rapporti » con offesa del proprio bene risultante dai rapporti *pura- » mente privati*; ma dovrà rispettare e proteggere la libertà » di lui ad agire giusta le esigenze del suo privato van- » taggio. »

4.° » In qualunque caso, in cui una necessità veramente » comune renda ad una società indispensabile di vincolare, » o d'impiegare *più specialmente* la libertà d'un privato, » o di prevalersi di qualche possesso di lui, sarà dovere » del pubblico di compensarlo d'ogni possibile interesse » nell'atto, ch'egli al pari degli altri, e colle regole della » giustizia *distributiva*, dovrà sottostare al peso comune, » o partecipare del comune vantaggio come membro della » comunanza (§. 228). »

ARTICOLO III.

Osservazioni e conseguenze dei due antecedenti articoli.

§. 264. *Elementi contemplati nei due articoli antecedenti.*

Ritenete questi teoremi, e paragonateli colla nozione della *comune* giustizia, e voi troverete ch' essi non sono che il medesimo principio immutabile esposto sotto *diverse forme*, le quali egli contrae a norma delle diverse circostanze. *Necessità, utilità, uguaglianza di diritto* sono i soli elementi, che sotto varie forme perpetuamente compongono i principj e le conseguenze.

Qualunque comunanza altro non è di fatti che un' unione d' *uomini* singolari di diverso ingegno, di diverse forze, di diversa industria, e variamente collocati dalla fortuna. Nulla dunque di più reale trovar si può, che questi uomini, le loro azioni, le produzioni loro, la terra che li sostiene, gli esseri che li circondano.

§. 265. *Impero della necessità.*

Se questi uomini sono *limitati*, dunque sono *soggetti* a quelle leggi, che le forze, e le azioni della loro costituzione e degli esseri coesistenti producono in una maniera *irreformabile* dalla potenza umana. Ecco l' impero della *necessità*, tanto per rendere impossibili certi atti loro, o l'effetto di certi loro atti, quanto per rendere possibile l' *effetto* di certi altri solamente *col* tenere certe vie e certe maniere.

§. 266. *Impero dell' utilità.*

Se questi esseri limitati sono *sensibili*, e se debbono *agire* non con violenza meccanica, ma con spontaneo impulso, ecco l' impero dell' *utilità* combinato con quello

della necessità di accomodare l' esercizio della libertà loro, non tanto al congegno, dirò così, del grand' ordine dell' universo, quanto alle leggi irresistibili dell' amore della propria felicità. E siccome è metafisicamente impossibile che l' uomo rinunzi alla propria personalità, o sia che cessi di essere quel medesimo ch' egli è; così è del pari impossibile che possa agire spontaneamente con altra volontà che colla propria, con altri motivi che con quelli che agiscono su questa volontà, con altro impulso che con quello della propria utilità.

§. 267. *Impero dell' uguaglianza.*

Se questi esseri limitati, sensibili, operanti sotto l' impero della necessità sì dell' ordine esterno dell' universo che dell' ordine interno dell' amor proprio, sono *simili*, egli è evidente che in qualunque caso, in cui liberamente operino o soli o in comune, non potranno mai per natura godere eccezioni o privilegj contro a quello che fu imposto a tutti, e per conseguenza qualunque loro *comune* operazione altro non potrà, nè dovrà essere che un lavoro, nel quale ognuno travaglierà in compagnia per propria utilità, anche allora che apparirà farlo in favore altrui. Ma in fatto può avvenire che la forza soperchiante dei loro simili non lasci ad ognuno la facoltà di spiegare interamente la *libertà* di questo potere, e quindi mercè l' energia degli stessi principj si faccia nascere una *necessità fattizia*, la quale partorisce mostruosità morali, come ne accadono delle fisiche. Ma se ognuno di questi esseri simili eredita nel suo nascere il diritto della *proprietà personale* inviolabile; se questi esseri simili non hanno, nè aver possono alcun impero naturale gli uni su gli altri, sono dunque per natura scambievolmente liberi e indipendenti.

§. 268. *Quale idea convenga formarsi della dipendenza sociale.*

È dunque manifesto che il vincolo che gli unisce, altro non può essere se non quello della *necessità* e dell' interesse personale: dunque in tutti i rapporti pubblici gli uomini, non servendo che alle sole leggi di questi due principj, non servono veramente ad altri loro simili, ma solo all' ordine naturale, ed a se medesimi. Fuori di questo punto di vista non esiste più fondamento reale e giustificato, non si trova più alcuna salvaguardia della pubblica libertà. Senza l' intervento perpetuo di questi due elementi manca ogni criterio di giustizia comune naturale. Mancando essi, figurate pure convenzioni sociali di governo fatte con impulso spontaneo ed ordinate coll' uguaglianza, sarà sempre vero che ivi l' uomo *servirà* continuamente all' *uomo*, perchè non v' era una reale *necessità naturale* di contrarre un tale stato. Ivi la generazione che succede non trova alcun titolo di ragione, o sia alcuna obbligazion morale, non dico a soffrire questi vincoli; ma nemmeno a stare unito in nessuna maniera. Ivi la forma dell' amministrazione è arbitraria, perchè non è tratta dai rapporti reali delle cose. All' opposto nel mio sistema ritrovasi un principio esterno di natura, che a guisa del modulo Lesbio non adatta i corpi a se, ma se stesso accomoda ai corpi; un principio fecondo moltiforme eterno, per cui si provvede meglio al destino del genere umano che con sognati contratti, confusi di aspetto, precarj di fondamento, mancanti di vigore, contradittorj nei principj, e che, non altro lasciando travedere che una misura astratta d' uguaglianza, non somministrano traccia alcuna per disegnare qualche regola pratica di condotta, alcun principio fecondo di provvidenza per dirigere con sicurezza ed *unità* le infinite e variate posizioni delle società civili. Dopo avermi detto che il tal albero debb' essere *pareggiato* all' altro, che so io per coltivare ognuno in guisa da ottenere la maggior prosperità delle piante? Richiamate ora i

teoremi sopra esposti, sono essi vasti e fecondi, o no? Ma che altro esprimono essi mai se non se questa gran legge che « l' uomo operando in comune e per utilità comune non « può essere costretto a *servire fuori che* ai rapporti neces-« sarj della natura e della massima propria utilità? » Che sotto qualunque pretesto egli non può mai da veruna umana autorità esser costretto ad agire in altra maniera senza una violazion manifesta dei più sacri principj di giustizia comune? Che la scienza della cosa pubblica, al pari della fisica, non ha *nulla di arbitrario* nelle sue operazioni; ma deve studiare il sistema reale del meccanismo del mondo morale fondato ed atteggiato dall' ordine fisico, come il meccanico studia le leggi dell' attrazione e della proiezione nel dirigere masse inanimate? Che finalmente deve produrre il massimo di bene col massimo *risparmio di libertà*, e che le leggi di questa economia sono determinate dall' andamento necessario delle cose?

§. 269. *Assurdi e mali derivanti da opinioni diverse, e da un governo, in cui non si verifichi il fatto antecedente.*

Ecco il solo spirito, ecco le sole intenzioni colle quali *è lecito* di agire in società, governare la società, e trar profitto dalle società. Invano tutta l' onnipotenza dei capi dei popoli tenta di declinare da questa lezione. A misura che si scostano da lei, gli Stati diventano corrotti, deboli, infelici. Invano tutte le penne vendute all' adulazione o all' interesse delle parti tentano di avviluppare con tenebrosi sofismi l' aspetto della verità. I loro sforzi non sono che spuma di un' onda impotente contro uno scoglio maestoso. Di là la natura lancia contro i medesimi gli anatemi di empj, di malevoli, di forsennati. Il loro assalto non serve che di un rimbalzo terribile, il quale li caccia inesorabilmente fra gli assassini e gli schiavi. No, fra i dogmi della giustizia comune, e l' assurdo diritto del più forte; fra le emanazioni della necessità e dell' uguaglianza di diritto, e quelle

delle frodi, delle violenze e dell' eccidio del genere umano non v' ha mezzo ragionevole. In nome della verità io sfido tutti codesti esseri comprati e degenerati a produrmi un solo loro argomento, il quale in ultima analisi non significhi: « Fai agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te; esigi « dagli altri tutto quello che è utile per te, senza fare cosa « alcuna, o il meno che tu puoi per essi ». In nome della natura sfido la potenza arbitraria cinta dall' apparecchio delle armi e delle catene a produrmi un solo suo comando, il quale in ultima analisi non esprima: « tagliate l' albero « per avere il frutto; popolate i sepolcri per aver poten- « za ». Ma l' oracolo inevitabile della natura risponde: « tagliato l' albero tu morirai di fame; popolati i sepolcri « tu sarai vittima della conquista, o schiavo delle minacce « del più forte e del più moderato ». Non sono queste osservazioni specolative; ma sono fatti autentici, luminosi e perpetuamente proclamati dall' esperienza di tutti i luoghi e di tutti i secoli, dei quali il genere umano ha serbato memoria. Io non mi stancherò mai di ripetere all' opportunità questa gran lezione, e di avvalorarla a suo tempo con tutti i documenti autentici di fatto e di ragione, atti a farne sentire la forza e la universalità.

§. 270. *Necessità di avere la teoria unita del valore assoluto e relativo degli elementi attivi della società. Come debba essere estesa.*

Se lo studio dei risultati, che riguardano in generale l'ordin morale degli uomini operanti in comune in uno stato di associazione *necessaria* al loro ben essere, ci spinge a queste osservazioni, noi sentiamo ad un tempo stesso che ci disvela la necessità assoluta di studiare un altro oggetto, del quale sino a qui niuno si è occupato mai di proposito, e colla dovuta estensione. Questa è la *teoria dell'importanza reale sì assoluta che paragonata degli elementi tutti delle società, in relazione alla più felice conservazion loro accoppiata al più rapido e completo perfezionamento* ridotto a corpo

speciale ed individuo di dottrina. Ed in vero, come si potrà mai da un legislatore, da un magistrato supremo in vista del fine ultimo a cui debbono necessariamente tendere tutte le operazioni pubbliche sociali, preferire un bene maggiore ad un minore, scegliere un mal minore a fronte d'un maggiore, assegnare maggiore o minor considerazione, distribuire un maggiore o minor premio, come esigono le leggi della giustizia comune, se non si conosce veramente l'*importanza reale* sia assoluta sia comparativa delle azioni, delle persone, degl' impieghi, dei possessi, dell' influenza, in una parola delle cose tutte che operano in società, e possono giovare o nuocere all'intento necessario di esse? E se dall' altra parte il loro *effetto reale* non deriva da una fallace opinione, ma bensì dai soli rapporti reali delle cose, egli è evidente che senza violare la verità e la giustizia comune non si potrebbe *valutare* la loro importanza dalla stima esclusiva e smodata che ogni uomo ed ogni classe attribuisce al genere delle sue occupazioni; ma è necessario ricavarla dallo *stato reale* delle cose in una vista sistematica, in cui si prenda in considerazione tutta la macchina sociale, e si abbia in mira l' effetto finale che è d' uopo produrre. Egli è dunque manifesto che qui si tratta di una *scienza di fatto* simile a quella dell' anatomia e fisiologia, si tratta di una vera storia naturale, che serve di norma all' *opinion pubblica* dei legislatori ed amministratori dei popoli, cioè a determinar la misura assoluta e paragonata del valor reale delle membra, delle fibre, dei vasi di questi corpi morali, che appellansi società civili, in relazione allo stato della loro prosperità maggiore. Ognuno sente che ciò non è possibile ad eseguirsi senza un' esatta anatomia delle parti del corpo sociale, senza rilevare le funzioni di ciascheduna parte in relazione all' effetto finale da prodursi, ed in ragion composta della sua azione e reazione inevitabile colle altre parti tutte del corpo morale delle società. La sana logica pertanto richiede un corso di ricerche, in cui non si adducano che *fatti* senza prevenzione di alcun sistema, non si traggano che illazioni entro la competenza rigorosa di

questi fatti, e che alla fine si ottenga un corpo *proprio* ed unito di *fisiologia politica* ad uso delle legislazioni e dei governi.

§. 271. *Inconvenienti che nascono dall' ignoranza di questa scienza.*

Senza la notizia dei veri risultati di questa scienza egli è impossibile che alcun legislatore, alcun supremo magistrato possa operare con sicurezza, giustizia e buon successo. Senza la guida di questa scienza egli è un empirico, che ad occhi chiusi ed a caso forma piani, amministra rimedj, i quali spesso rifiutati dalla natura lo avvertono della sua ignoranza coi disastrosi inconvenienti, e colle difficoltà insormontabili, che da ogni parte insorgono contro di lui. La voce della giustizia richiama invano a favore dell' umanità lesa; egli, sia che prosegua per ostinazione, sia che desista per impotenza, viola sempre l' ordine reale delle cose; e se con nuovi tentativi politici intrapresi pure senza la cognizione di cui parlo, si studi di rimediare al disordine, egli si getta in nuovi precipizj, talchè i popoli sono costretti a subire quel lungo e variato sperimento di sciagure, che un governo di ottime intenzioni, ma poco illuminato, partorisce nel giugnere a qualche cosa di ragionevole dopo aver esauriti tutti i falli immaginabili.

§. 272. *Quale veduta conviene perpetuamente associare a questa scienza.*

Nella teoria di fatto, di cui parlo, gravissimo e perniciosissimo fallo sarebbe riguardare le società umane a guisa solamente di macchine artificiali, in cui tutto esista e si faccia sempre in un modo solo. Egli è mestieri per lo contrario studiarle come i corpi animati, nei quali al variar degli anni succede un graduale sviluppamento ed accrescimento accompagnato da sempre *nuove* varietà. In breve, questa specie di *fisiologia politica*, per essere conforme

alla verità, per riescire di lume alle leggi ed agli affari pubblici, per non violare i dettami della necessità, della giustizia, del ben essere, deve intimamente venir accoppiata colla cognizione dello sviluppamento morale delle nazioni e degli effetti sociali, che ne procedono. Nell'atto, in cui crescono le popolazioni, i lumi, le invenzioni utili; nell'atto, in cui si moltiplicano gl'interessi, i rapporti, si dividono e suddividono le classi; nel mentre che i mezzi di godimento e di perfezione si estendono, si va alterando sotto la mano il sistema reale degli elementi attivi dell'organizzazione sociale, ed è quindi indispensabile tener conto di tutte queste vicende per non traviare nell'assegnar alle cose il loro giusto valore e quella influenza che ha su lo scopo della cosa pubblica. Ecco la prima base della *moralità* pubblica (§. 115, 148) dei direttori dei governi della terra.

§. 273. *Osservazioni sul principio della necessità reale nel conflitto dei diversi interessi interni della società.*

Por mente alla *necessità* reale là dove ella interviene, e fino alla *reale* misura, in cui ella agisce, ecco un'altra osservazione, che si affaccia dalla lettura degli articoli precedenti. Per essa il potere umano ha una determinata energia su gl'interessi sociali, ed un impero più o meno esteso su la natura, a proporzione che più o meno conosce le cagioni delle cose. Da ciò nasce una *necessità fattizia*, la quale è decisiva nell'esercizio dei diritti sociali. Ma i teoremi sopra dedotti ci convincono che la natura e le leggi della giustizia proscrivono assolutamente questa specie di *necessità*, allorchè può influire o a togliere, o a ritardare il maggior ben essere della più gran parte degli uomini. Si chiama abusivamente col nome di necessità uno stato, il quale altro non è che conseguenza *della mal'opera* o dell'ignoranza, o della cupidigia. Allora la dissociazione o il conflitto del ben essere, che risulta dai rapporti privati con quello che deriva dai pubblici, non è veramente *necessario*, ma *procurato*. Ogni effetto procurato è così imputabile all'autore della ca-

gione, come ne sono imputabili le personali azioni di lui. Se dunque un uomo, una classe, una società intera si trovano in un effettivo frangente in conseguenza di questa procurata necessità; se la libertà loro, i loro diritti, il loro ben essere si trova angustiato; se a fine di sortire dalle angustie è loro necessario di far sacrifizj, contrarre vincoli, far getto della loro libertà: egli è dunque manifesto che allora l'*uomo serve all' uomo*, che la legge fondamentale della giustizia comune, cioè la libertà comune è violata; e però le conseguenze che ne nascono non sono che altrettante vere ingiurie fatte a nome del ben pubblico. Il peggio si è che qualsiasi *preferenza*, che voi attribuiate alle parti poste in conflitto, riesce sempre un atto d'ingiustizia, quantunque fatto colla miglior intenzione. Condannate voi tutta la società a fare un sacrifizio presente in vista d'un maggior emergente futuro? Ella vi accuserà giustamente di tirannia e di oppressione imprudente, perchè l'attuale *disastrosa* situazione poteva essere prevenuta. Condannate voi in un altro caso il privato? Egli si lagnerà giustamente di una gratuita lesione e di offesa ingiusta ai suoi diritti, perchè la pretesa necessità doveva essere evitata. Decidete voi in favore del privato, e contro il rimanente del pubblico? Egli reclama giustamente di giustizia comune violata, di unità sociale affievolita, perchè il cittadino poteva essere sottratto dal trovarsi in una posizione contrastante.

§. 274. *Corrispondenza del sistema penale.*

Frattanto la cosa pubblica sente detrimento, frattanto convien provvedere. La violenza deve sostenere la violenza. Lo spirito pubblico si divide. L'egoismo prende il disopra, e il freno fugge dalle mani di chi regge. Egli lo sente, e perciò si crede lecito di ricorrere allo spediente della forza per sostenere tutto il peso d'una macchina ruinosa. Diffidare, esplorare, punire, ecco l'ultimo rifugio del sistema della *necessità fattizia*. Ma qui di nuovo la natura e la ragione reclamano. La *necessità* della pena, unico *titolo* che

può giustificarla, esclude tutte le cagioni fattizie. La ragione proscrive come tirannico ogni atto, che ecceda la sfera di questa reale necessità (1). E siccome il diritto penale riposa sopra un diritto rigorosamente *negativo ;* così pure involge per necessaria conseguenza il dovere di effettuare il miglior sistema possibile di società e di governo atto a prevenire questa necessità fattizia di conciliare interessi contrastanti.

Ecco come per una relazione armonica della verità, che unifica ogni parte dell' ordine morale della cosa pubblica, si convalida lo stesso principio della *reale necessità* non imputabile al fatto umano, e lo consacra come canone inviolabile della natura e della ragione. L' effetto di questa reazione si estende a tutto il campo della legislazion positiva, perchè riguarda tutto intero il sistema della *sanzione* delle leggi, senza del quale esse non potrebbero avere vigore alcuno operativo in società (2).

Chi si può dunque sottrarre dall' ammirare la maravigliosa *semplicità*, l' *unità* indissolubile, la irresistibile *evidenza*, e la imperiosa forza del principio esposto della *necessità* reale, che nell' atto, in cui genera tutte le nozioni morali, regge pure tutte le operazioni dell' ordine sociale? Anzi ogni uomo di buon senso sente all' opposto ch' egli non potrebbe esser vero ed efficace nelle sue viste astratte della *moralità*, senza esserlo pur anche negli affari speciali degli uomini posti in comunanza, e in tutte le più minute varietà che possono accadere. O convien dunque abbandonare ogni divisamento di dirigere gli uomini in società, o stabilito questo intento, è mestieri di sottomettersi a tutte le conseguenze esposte. O convien togliere la moralità e sostituire il fatto al diritto, o è forza concedermi senza alcuna riserva la massima stabilita.

(1) *Genesi del Diritto penale*, quarta edizione di questa tipografia, §. 400 a 405.
(1) Ivi, §. 649 a 658.

§. 273. *Giustizia pubblica teoretica, detta altrimenti architettonica.*

Qualunque pertanto sia la forma del governo che piaccia di adottare, qualunque sieno le instituzioni che si vogliono aggiungere, sarà sempre vero che volendo dirigere le azioni libere degli uomini esisterà un complesso di principj direttivi, ed un ordine teoretico naturale universale, indipendente dall' umano arbitrio, al quale i direttori dei popoli saranno assolutamente obbligati di uniformarsi. Egli è così *universale* che prescinde fino dallo *scopo* speciale, che può avere una società, e dalla *durata* della necessità dell unione; a me basta che esista una *necessità* di ben essere per operare in comune. Quest' ordine teoretico, in quanto è *fatto norma* dell' arte pubblica acquista con ragione il nome di *giustizia pubblica teoretica*, la quale dai vecchi filosofi fu chiamata col nome di *architettonica*. Il legislatore in fatti, a guisa dell' architetto, avendo presente il modello della fabbrica delle società, *ordina* la cosa pubblica giusta il piano dettato dalla natura. Ella è distinta dalla giustizia pubblica, la quale decide le controversie dei privati, o ne reprime i traviamenti. Questa non è che l' esecuzione, e quella n' è la regola immediata. Ma questa regola ha una regola *anteriore*, che le serve di modello e di direzione. La sua bontà e legittimità consiste appunto in questa *conformità*. La giustizia del magistrato si determina dalla conformità de' suoi giudicj e delle sue operazioni col codice delle leggi positive emanate. La giustizia del legislatore si conosce e si determina dalla conformità delle sue mire e de' suoi comandi coi rapporti reali e necessarj della natura degli uomini e delle cose. L' autorità pubblica giudica dei magistrati: la filosofia dei legislatori. La prima ha la forza umana per dirigere e correggere: la seconda ha quella della dimostrazione per illuminare e movere. Se senza della forza non si ha unione e pace: senza dei lumi non si ha direzione e forza. Esse adunque tutte sono oggetto di diritto e di dovere; esse debbono essere esercitate ed avvalorate dal pubblico interesse.

INTRODUZIONE

ALLO STUDIO

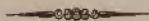
DEL

DIRITTO PUBBLICO UNIVERSALE

DEL PROFESSORE

G. D. ROMAGNOSI.

TERZA EDIZIONE

CON AGGIUNTE.

PARTE SECONDA.

CONSIDERAZIONI
SUI FONDAMENTI PARTICOLARI
DELL' ORDINE MORALE PROPRIO
DEL GENERE UMANO.

OSSERVAZIONI
E RICERCHE PRELIMINARI.

§. 276. *Oggetto, e fine di questo secondo Trattato.*

L' oggetto di questo secondo Trattato preliminare egli è di scoprire i *fondamenti particolari* dell' ordine morale *proprio* del genere umano; il che forma propriamente la seconda parte della scienza preparatoria allo studio del Diritto pubblico universale, di cui sopra si è fatta menzione (1). Il motivo pel quale ci dobbiamo occupare di questa scoperta, egli è a fine di giungere pur una volta alla *cognizione sistematica* delle *regole* direttive le cose pubbliche, costituente appunto la scienza del pubblico naturale Diritto (§. 4).

Ma se in primo luogo queste regole non fossero tratte dai rapporti reali e necessari dell' ordine della natura, esse riuscirebbero o frustranee o nocive. In secondo luogo se queste regole fossero bensì ricavate dai mentovati rapporti, ma nello stesso tempo non fossero bastantemente particolarizzate onde servire a *dirittura* agli affari pratici, esse rimarrebbero per lo meno inutili, per non dire violente all' ordine necessario delle cose pubbliche. La prima propo-

(1) Pag. 39, 40 e seg.

sizione riguarda la dipendenza necessaria dell' arte e dei poteri umani dall' ordine della natura. La seconda poi è relativa alla limitata comprensione dell' umana intelligenza, ed all' uso della medesima, indispensabile negli affari tutti umani sì privati che pubblici.

§. 277. *Necessità di ricavare le regole delle cose pubbliche dai rapporti reali e necessari delle cose.*

Ho detto in primo luogo che se le regole costituenti la scienza del pubblico Diritto non fossero tratte dai rapporti reali e necessari dell'ordine della natura, esse riuscirebbero o frustranee o nocive. Ogni regola di fatti, contemplata dal canto della *cognizione* umana, non è dessa forse un risultato adeguato della *logìa immutabile* per necessaria legge di fatto risultante dai completi e interessanti rapporti che passano fra lo stato reale delle cose, e la natura delle azioni libere degli uomini (§. 164, 165)? Contemplata poi dal canto dell' *esecuzione*, ogni regola non è dessa un *mezzo* necessario per produrre effettivamente l' utilità; e però una *legge* effettiva *di ordine* della natura (§. 85, 86, 162, 163)? Dall' altra parte la necessità che obbliga l' uomo a dipendere, e ad ubbidire alle leggi reali della natura per produrre qualunque effetto, e quindi la felicità pubblica o privata, è un fatto luminoso ed irrefragabile (§. 80—86). Dunque qualunque regola appartenente agli affari umani, la quale non sia derivata dai mentovati rapporti, deve riuscire o frustranea, o nociva.

§. 178. *Conferma. Principio universale della sanzione dell' ordine naturale.*

Svolgiamo i rapporti di questa conseguenza infinitamente importante per l' amministrazione degli Stati. Se qualunque legge, specialmente morale, di natura è un risultato dei rapporti reali delle cose (§. 82—89, 119); se questi rapporti sono essenzialmente fondati su le qualità costituenti

l'indole e lo stato delle cose medesime (§. 162—165); se egli è *metafisicamente impossibile* che lo stesso ente racchiuda in se medesimo attributi contradittorj, e però che induca rapporti, e quindi risultati contradittorj: dunque egli è impossibile che questi enti, ordinati d'una data maniera valevole a produrre *un determinato effetto*, possano produrne altri o diversi, o contrarj. Dato adunque un determinato ordine reale di natura producente il ben essere, egli è impossibile che possa per una *diversa* o *contraria* disposizione *dell' uomo* produrre lo stesso effetto. Dunque la disposizione diversa o contraria dell' uomo o non riuscirà a produrre quest' effetto, o ne produrrà necessariamente un contrario.

Perlochè la necessità di derivare le mentovate regole dai rapporti reali dell' ordine di natura è una verità tanto evidente ed indeclinabile, quanto è evidente ed indeclinabile il principio di contraddizione applicato all' azione delle cagioni in un sistema qualunque animato ed attivo di cose esistenti, ed operanti in natura.

§. 279. *Necessità indeclinabile dei governi di rispettare l' ordine naturale.*

Invano adunque le legislazioni tutte, e tutti i poteri umani si possono lusingare di poter errare o far male impunemente. Egli avverrà sempre, come avviene, che negli abusi di qualsiasi amministrazione la natura legislatrice non lascerà mai di manifestare la sua disapprovazione, e di far sentire il salutare suo rigore mediante gl' inconvenienti ed i mali che indi ne sorgeranno. Per mezzo di questo magistero la natura o richiama gli uomini all' ordine, o gli atterrisce dal cadere nel disordine. E se l' ignoranza o l' ostinazione giugnessero a tanto di accrescere e prolungare soverchiamente l' abuso, la natura lo toglierebbe sicuramente colla ruina dello Stato, il quale o non seppe, o non volle rimediarvi, come ne fanno fede tutti gli annali delle civili società.

§. 280. *Necessità di particolarizzare le regole.*

Ho detto in secondo luogo che se le regole direttrici le cose pubbliche fossero bensì ricavate dai rapporti reali delle cose, ma che nello stesso tempo non fossero bastantemente particolarizzate onde servire a dirittura agli affari pratici, esse rimarrebbero per lo meno inutili, per non dire violente, all' ordine necessario delle cose pubbliche (§. 276). Ognuno sa che le viste *generali* quanto sono valevoli a stabilire una verità astratta, altrettanto sono insufficienti a determinare *regole pratiche* adattate alle contingenze giornaliere degli individui e degli Stati. Ricordiamoci di essere uomini, cioè di limitata *comprensione*. Ricordiamoci sopra tutto che il genere umano opera d' ordinario per un primo colpo d' occhio: e che questo primo colpo d' occhio è infinitamente *ristretto*. Egli in fatti abbraccia quello spazio solo, il quale incominciando dall' intelligenza intuitiva finisce là dove nasce la necessità del raziocinio.

Ma a proporzione che le vedute sono più generali abbracciano estremi più lontani, e rendono necessaria una più lunga serie di ragionamenti e di aggiunte speciali di fatto, per essere avvicinate allo stato reale e pratico delle cose e degli affari. Dunque a proporzione riescono fuori dell' uso comune dei governi e dei privati.

§. 281. *Inconvenienti nell' usare il contrario.*

Volete voi limitarci a conoscere solamente i principj astratti e generali (sebbene per avventura sieno verissimi) colla mira che a dirittura servir debbano alla pratica? Voi altro non farete che violentare l' ordine delle cose, e produrre inconvenienti gravissimi nell' amministrazione pubblica degli Stati. Imperocchè a proporzione che un principio, una nozione, un concetto qualunque è più generale, egli è vie più spogliato delle concrete e reali circostanze, colle quali le cose veramente esistono, avvengono e si praticano

in natura. Ma a proporzione che manchiamo della realtà, manchiamo dei fondamentali rapporti che dirigono le esigenze pratiche, le quali abbisognano di operazioni concrete (§. 14—47). La grande generalità adunque delle nozioni è per se medesima un' *imperfezione*, quando non vi si congiungano successivamente e gradatamente le considerazioni più vicine allo stato concreto, il solo esistente in natura.

Essa è di più una cagione di *mal operare* quando l'operatore si voglia rigorosamente attenere ai rapporti astratti ed assoluti inchiusi nella nozione medesima generale. Come potreste voi descrivere un vegetabile, e dar buone regole di agricoltura speciale, in conseguenza d' averlo contemplato dall'alto di una torre, o in una distanza di molti passi? Eppure questa è precisamente la facoltà delle viste puramente generali. Esse in fatti non sono generali se non perchè l' intelletto umano sottrae da ogni individuale concetto tutte le differenze particolari, per non ritenere se non che i caratteri comuni a tutti gl' individui compresi nella collezione che forma il soggetto della vista generale.

Ma gli effetti *reali* della natura, nei quali si comprendono tutti quelli degli affari umani, risultano da *tutto insieme* lo stato concreto delle cose, e non da quegli scheletri ideali, fatti unicamente per adattare la cognizione della natura alla limitata comprensione dello spirito umano. Io accordo che senza queste viste compendiate riuscirebbe impossibile di ridurre ad unità le parti diverse dello scibile, e di richiamare a principj le regole della condotta umana; ma altro è che esse entrar debbano nella scienza come nozioni di assunto o come compendj delle cose, altro è che esister vi debbano *sole*, e formare tutto il corpo della scienza. Quando contentar ci dovessimo di queste sole generalità, il ben essere del genere umano sarebbe trattato come gli ospiti di quel gigante che li voleva tutti della misura del letto preparato da lui; e però o li mutilava, ó loro faceva violentemente allungar le membra per ridurli alla fissata misura.

§. 282. *Continuazione. Spirito di tirannia o di anarchia fomentato dalle viste puramente generali.*

Nelle scienze che riguardano il governo degli uomini, queste generalità così sfumate e rigide servono assaissimo a fomentare anche colla miglior fede lo spirito o di *tirannia* o di *anarchia*. E per verità i rapporti veri e reali delle cose dettano da una parte il precetto della soggezione alle autorità costituite, e dall' altra il dogma dell' uguaglianza e libertà degli uomini. Trattando l' uno e l' altro di questi argomenti con viste puramente *generali*, si trattano per ciò stesso con nozioni *estreme*. Il mezzo che deve congiungere e conciliare questi due estremi, non si può incontrare che nelle nozioni *intermedie*, le quali, attinte dallo stato più speciale e pratico delle cose, somministrano quelle aggiunte e limitazioni, per le quali nasce un' alleanza che non solamente toglie qualunque pretesto di contrasto, ma promove validamente la forza e la felicità degli Stati, e la perfezione delle successive età. Per lo contrario se voi vi limitate agli estremi, non potete fomentare che uno spirito conforme, cioè estremo; e questo è appunto o la tirannia, o l'anarchia.

§. 283. *L' esecuzione dell' ordin morale nei governi umani sta raccomandata alla speciale cognizione delle regole, di cui si tratta qui.*

Primo dato.

Che più? Tutto l' impero della ragione della vera libertà, e del perfezionamento morale e politico delle nazioni nel corso dei secoli sta interamente raccomandato alla scoperta ed alla esposizione speciale delle regole particolari di cui parliamo qui. Per dimostrare questa tesi premetto i seguenti dati.

I. Fu di sopra osservato che il poter delle leggi e dei governi umani, rimpetto all' ordin morale di natura, ridu-

cesi al potere di dimostrar col comando le regole, che gli uomini debbono eseguire, accompagnate dalla veduta dei motivi efficaci, o sia d'un interesse vittorioso che mova ad agire; e però che in prima ed ultima analisi l'azione della Politica direttamente ed unicamente cade su la *cognizione*, e mediante la cognizione su la volontà, e quindi su la forza esecutrice degli uomini e delle società (§. 99, 100). Questa osservazione abbraccia tanto gli uomini che comandano, quanto quelli che ubbidiscono. Oltracciò essa cade interamente su l'unico mezzo accordato dalla natura al genere umano sì per fondare la pratica dell'ordine, che per correggere il disordine nelle cose pubbliche; il qual disordine nella storia naturale dei governi umani precede sempre la pratica dell'ordine, per la ragione che i lumi sono l'opera del tempo, e gli uomini debbono essere essi medesimi gli autori della loro propria morale condotta mercè la scoperta e l'uso dei dogmi pratici (§. 148, 157, 163, 165). Proseguiamo.

§. 284. *Secondo dato.*
Cagioni imputabili all' arte politica dei disordini pubblici.

II. Ogni uomo ed ogni società può mal fare per *due* sole cagioni o separate, o riunite, vale a dire, o perchè *non sa*, o perchè *non vuole* far bene. Contro la prima non v'ha altro rimedio che la *cognizione completa* di quello che si deve fare. Contro la seconda non esiste che un *interesse vittorioso*, ed un *poter efficace*, coi quali s'introduca e si mantenga l'ordine.

Parlando dell'*ignoranza*, è troppo chiaro ch'essa deve ordinariamente produrre gli stessi effetti della mala volontà. Come prima della scoperta dell'arte di ragionare si moltiplicano all'infinito gli errori d'intelletto; così pure prima della scoperta della vera arte politica è forza che si moltiplichino gli errori di governo. Ma questi errori, siccome agiscono con un reale poter esecutivo su gli uomini, e su le

cose; così producono necessariamente tutti quei disordini e que' mali, che per necessaria legge di natura accompagnano tutte le infrazioni dell' invincibile ed armonico suo sistema (§. 278, 279).

Che se poi parliamo della *mala volontà* d' una nazione (che forma la seconda causa del mal fare), si presentano tosto le seguenti osservazioni. S' egli è vero che l' *amor proprio* è l' unico motore delle azioni umane (§. 77, 216), motore per altro che ha le sue leggi naturali e certe al pari dell' ordine del mondo fisico, egli sarà pur vero che esisteranno le cagioni della mala volontà d' una nazione. Ora esaminando in generale le circostanze d' una società politica, s' egli è vero che là dove l' interesse particolare è unificato col generale, ivi si verifica il buon temperamento della società, ed una volontà generale a ben fare (§. 210 - 219), sarà pur vero all' opposto che la *corruzione politica* nascerà dalla *dissociazione* di questi medesimi interessi.

Ma se dall' altra parte egli è ufficio delle leggi di armonizzare ed unificare questi interessi, com' è notorio: dunque la corruzione politica non potrà derivare se non o dalla *disposizione* diretta delle cattive *leggi*, o dalla *inosservanza* delle buone Le cattive leggi o nascono dalla *cattiva costituzione* del governo, per cui rimane libero il freno alla mala volontà del legislatore, oppure nascono dalla *ignoranza* di quei rapporti che conveniva consultare, e molte fiate da amendue queste cagioni riunite. L' *inosservanza* poi delle buone leggi in primo luogo attribuir si deve o alla *mal intesa organizzazione* dei poteri politici, per cui o ne viene impedita l' esecuzione conveniente, o viene lasciato libero un interesse a violarle; o in secondo luogo conviene accagionarne l' *inopportunità* loro prodotta dalle vicende del tempo, il quale fa sì che una organizzazione dei poteri pubblici, ed una legislazione, che un tempo erano convenienti, non possano più riuscir tali in una posteriore età.

Guardiamoci dal confondere gli effetti colle cagioni. La forza dell' amor proprio degli uomini è come quella della gravità. Essa produce la fermezza ed il comodo ordinata in

una maniera: la ruina ed il disagio ordinata in un' altra (§. 216). Predicare la probità e la virtù del cittadino, e la giustizia dei magistrati, senza armonizzare convenientemente i poteri, e senza conformar l' arte di governare alle leggi dell' interesse prodotte dalle indeclinabili circostanze delle cose, egli è lo stesso che comandare ad una macchina o mal formata, o sconcertata dal tempo, di eseguire movimenti ordinati senza porvi mano.

§. 285. *Terzo dato.*
Del rimedio primario dei disordini delle società.

III. Ma in primo luogo i corpi politici debbono essere *essi stessi* gli artefici della propria felicità. Non esiste una mano visibile onnipotente ed esterna, la quale gli organizzi, conservi e corregga; ma egli è d' uopo che tutto questo sia fatto da loro medesimi (§. 148, 157, 163, 165).

In secondo luogo poi egli è noto e provato che da una parte il sistema della massima utilità ottenibile nell' ordine dell' universo, in quanto è fatto norma delle azioni libere degli uomini, costituisce appunto l' ordine, il quale colle rammentate regole cercasi di effettuare (§. 4, 69, 150). Dall' altra parte la *volontà generale* e costante degli uomini, siccome è quella di godere il miglior essere proprio; così per necessità di ordine essa coincide colla brama del meglio comune (§. 213—218). I disordini adunque morali e politici dipendenti dalle azioni libere degli uomini e dei governi sono per l' *universale* delle società vere *aberrazioni* non volute espressamente, ma solo accordate sotto specie di quel meglio, che generalmente si brama, e cui si crede, sebben falsamente, di conseguire.

Ciò posto, è chiaro che non esiste veramente nell' universale delle società un' esplicita resistenza alle riforme utili, ma che all' opposto tutto il male deriva dall' *ignoranza* dell' ordine direttivo, e dei mezzi onde effettuarlo praticamente.

Voi mi obbietterete le contrarie abitudini, le collisioni

d'interesse di alcune parti delle società, la potenza attiva dei pochi, che sa condensare e sedurre la potenza dei molti. Ma fate, io rispondo, che *si conoscano le cose a dovere*, e voi toglierete di mezzo queste difficoltà. Dico di più: voi le preverrete anche in futuro. La natura che legò la dissociazione degl'interessi e delle forze, e quindi il contrasto del potere dei più al disordine, non può aver annessa la comune resistenza contro un ordine di cose *chiaramente riconosciuto* come utile, qual è quello che vien introdotto dalle savie e giuste riforme; nè può una nazione non esser confermata nel bene e cattivata dalla forza dell'esperienza, la quale coi beneficj dell'ordine, e coi mali del disordine raccomanda la causa eterna del giusto, e sottomette l'uomo all'impero della natura (§. 278).

Da tutto questo risulta pertanto che l'opera della vera e durevole felicità dei popoli, qualunque ella sia, non può esser prodotta che dall'impero dell'Opinione. Ma l'impero dell'opinione non può incominciare che dalla piena *cognizione* dei dogmi pratici, o sia della verità, ed essere compito se non da quello della ben intesa *libertà*: o, a dir meglio, non può nascere e durare che col *concorso* della cognizione perfetta, e della libertà.

Ma la piena cognizione sa produrre la vera libertà. La testa move il braccio; e contro il braccio dei più non v'ha che quello della natura. La piena cognizione sa conservare la sua opera colla stessa forza, con cui la produsse. Il magistero dell'uomo in questo caso rassomiglia a quello della natura. Essa conserva l'ordine dell'universo mediante le leggi colle quali lo armonizzò.

§. 286. *Conseguenza dei dati premessi. Dovere generale dei corpi politici di acquistare la vera e completa cognizione delle regole direttive le cose pubbliche.*

Premessi questi dati ne segue necessariamente il seguente canone. « È *dovere* indispensabile di tutti i corpi politici « della terra di acquistare la vera e completa cognizione

« delle regole pratiche dell' arte sociale in una maniera va-
« levole a dirigere a dirittura la propria condotta in tutte
« le esigenze risultanti dai rapporti naturali e necessarj sì
« interni che esterni, sì permanenti che eventuali in tutti i
« periodi della loro esistenza. »

Ma questa cognizione non può esser *vera*, se non è esattamente *conforme* allo stato, ed ai rapporti reali e necessarj delle cose *esistenti*; non è *completa*, se non deduce *tutti* i risultati, e non li pone tutti a calcolo; non serve a dirittura ai casi pratici, se non avvicina talmente la teoria e i precetti ai casi speciali, che basti un *ordinario raziocinio* per farne uso (§. 30—33, 280). La cognizione dunque, di cui parliamo, deve riunire tutte queste condizioni.

§. 287. *Dove si debbano ricercare i fondamenti di cui andiamo in traccia.*

Per ottenere tutto questo, che ci rimane a fare? Se le regole di cui parliamo debbono esser direttive delle cose pubbliche, e però risultare necessariamente dai rapporti indeclinabili dell' ordin morale (§. 276—280); se egli è d' uopo che la giustizia ed efficacia loro sia fatta palese alla mente umana in una maniera convincente, onde escludere la tema di traviare, e somministrare ai direttori dei popoli principj fecondi e moltiformi di particolari illazioni: egli è manifesto essere cosa indispensabile il ricorrere alle genuine e solide *sorgenti* di tutto l' ordin morale, e di svolgere le teorie giusta il metodo già divisato (§. 14—29, 48), non dimenticando mai di progredire con una stretta continuità, connettendo le cose che esporremo coi principj ed i risultati sviluppati fino a qui.

Questo non è ancor tutto. Noi ci proponiamo di scoprire i fondamenti particolari dell'ordin morale proprio dell'uman genere *in relazione* alla scienza della cosa pubblica. Limitata la ricerca a questi termini, su l' istante comprendesi che non chiediamo per ora di sapere i *dettami* particolari di quest' ordine, ma solo i *fondamenti* proprj di lui. Oltrac-

ciò ci avvediamo di non dover preparare le basi di un pieno trattato di quest' ordine morale per *tutte* le relazioni del genere umano, ma unicamente in relazione alla cosa *pubblica*.

Ciò ritenuto, noi rammentiamo quello che fu di sopra considerato, cioè che le forze morali, le quali nell' uomo dirigono le forze fisiche al maggior ben essere possibile, non possono essere sviluppate che in società, e mercè la società (§. 167): oltracciò, che queste stesse forze fisiche, e in generale i poteri tutti legittimi ed irrefragabili umani, detti altrimenti diritti (§. 180—185), non possono ottenere il loro effetto, cioè l' utilità (§. 193—196), se non che in società, e per mezzo della società (§. 208, 213, 216). Dunque veniamo avvertiti che i fondamenti dell' ordine, di cui andiamo in traccia, li dobbiamo ricercare *nell' uomo posto in società*, e nelle sue relazioni reali cogli esseri della natura che lo circonda.

§. 288. *Distinzione fra l' ordine morale dell' uomo in società, e l' ordine proprio della socialità.*

Ma altro è lo scopo e l' effetto dell' ordine morale dell' *uomo* in società, ed altro è lo scopo speciale e proprio dell' ordine della *socialità*. Benchè queste cose in atto pratico vadano indivisibilmente unite; non ostante, contemplate per se stesse, sono veramente distinte e diverse. È cosa importantissima il determinar bene questa distinzione e diversità, sì per attribuire ad ogni ordine di cose le sue competenze, sì per non dar campo a chi governa di violare col pretesto del pubblico bene la libertà e la giustizia comune, e sì finalmente per non fomentare nei particolari pretensioni smodate, inspirate troppo facilmente dalle suggestioni dell' amor proprio d' ognuno.

§. 289. *Prova dell' antecedente distinzione.*

Lo stato, le funzioni, i beni ed i mali delle popolazioni della terra sono risultati dell' azione e reazione dei poteri sì

della natura, che dell'arte umana, e sì degli uomini singolari, come dell'unione di essi in società. Tutte queste cose pertanto sono veramente *effetti misti* di più ordini operanti contemporaneamente su di un medesimo fondo, o sia su d' un medesimo soggetto reale.

Restringendo ora le nostre considerazioni alle cagioni *morali* operanti in società, qual è il fondo reale che vi troviamo? Individui singolari, ognuno de' quali sì per fatto che per diritto opera per se, ed operando per se con una vicendevolezza di soccorsi e di soddisfazioni ricambiate produce il proprio e l' altrui bene.

Ma se ognuno di quest' individui singolari fosse *bastante* a se medesimo, per ciò stesso non avrebbe generalmente bisogno dell'aiuto altrui, nè le società sarebbero necessarie, e mai forse sarebbersi formate, o non sussisterebbero generalmente su la terra (§. 253). Oltracciò mancherebbero generalmente i veri vincoli degli ufficj sociali (§. 253, 254). È ben vero che quest' assoluta sufficienza dell'uomo non si verifica; ma non pertanto si può dire che si verifichi generalmente il fatto contrario, vale a dire che *in tutto e per tutto* l' uomo particolare abbisogni così della colleganza del suo simile, che l'opera della personale sua felicità si debba, tanto per fatto quanto per diritto, *tutta addossare* al soccorso d'altrui.

Se difatti ogni uomo ha una certa misura di cognizione e di forze; se non deve mai servire senza titolo all'altr' uomo, ma unicamente a se medesimo ed alla necessità dell'ordine naturale (§. 268): egli è dunque evidente che per *una qualche parte almeno* lo stato ed il ben essere del particolare in società risulterà così dall' opera personale di lui, che il concorso della comunanza si dovrà veramente considerare come puramente *sussidiario*. Prima d'ogn'altra cosa l'uomo deve da se solo far tutto quello che può per ottenere la propria conservazione e perfezione. Dov' egli poi non può giungere da se, subentrano gli altri, ben inteso però che in altri casi dove gli altri non possono, egli dal canto suo

concorrer debba all' utile loro. Sono queste emanazioni irrefragabili della giustizia comune.

Da questa premessa notoria pertanto ne deriva che in società veramente esistono *due* ordini morali confusi in uno, e simultaneamente operanti per lo stesso intento. Il primo è l' ordine morale, che appellar si può *personale*, ed è il primario ed assoluto. Il secondo poi è il *comune* propriamente detto, il quale è secondario e sussidiario.

§. 290. *Quale sia lo scopo proprio dell' ordine comune.*

Ritenuta questa distinzione, procediamo oltre. Dato un *ordine* di azioni, si suppone per questo medesimo un'opera finale da produrre. Viceversa, dato un *effetto* o un' opera finale da produrre con una serie di azioni, s' induce essenzialmente un ordine di queste azioni medesime. Questo viene determinato dalla natura e dalle esigenze del fine, e dalla natura e dai rapporti dell' agente.

Conosciuto adunque lo *scopo comune* sociale, di cui parliamo, si potrà almeno in generale conoscere l' ordine speciale e primitivo che lo riguarda. Fatto questo si potranno esaminare i fondamenti reali e naturali per trarne le regole convenienti.

Ciò posto, io chieggo quale sia questo scopo speciale proprio dell' ordine comune propriamente detto, il quale sia indivisibile dal fine della conservazione e perfezionamento individuale dell' uomo? Un momento solo di riflessione ci avverte che la risposta a questa ricerca deve risultare dalle condizioni e dai rapporti del fatto naturale, per cui *abitualmente* si rende *necessaria* la colleganza, o la convivenza sociale al genere umano. Ora questo fatto ci manifesta la naturale e necessaria impotenza dell' individuo umano abbandonato a se solo in uno stato di selvaggia solitudine sì a sviluppare i suoi poteri morali, e quindi a dirigere le forze fisiche onde procacciarsi il ben vivere proprio di un essere intelligente e passibile, e sì ancora per tutelarsi contro gli attentati di uno o più simili superiori a lui di potenza

fisica e morale. Da questi fondamenti adunque combinati colle leggi della giustizia comune, dovrà necessariamente risultare lo scopo speciale di cui andiamo in traccia, e formare il centro dell'ordine *teoretico* propriamente *comune* dell'uomo in società; e determinar quindi la serie delle azioni valevoli ad ottenerlo. Ecco la legge della SOCIALITA'.

Perlochè esprimendo in una maniera diretta e positiva il concetto di questa legge, egli consisterà nel » somministrare » al cervello dell'individuo umano sussidi tali atti a svilup- » pare il potere pensante in relazione alla sua più felice » conservazione, quali ei non avrebbe potuto, abbandonato » a se solo, conseguire giammai; e nel togliere al suo « braccio, o sia al suo potere esecutivo, per quanto dalla » forza dell'arte sociale si può, gli ostacoli ad effettuarne » l'esercizio giusto ed utile. «

A questo solo riducesi, e ridur si deve sì per fatto che per diritto, l'effetto primitivo e proprio della colleganza sociale in relazione ai diritti tutti dell'uomo singolare; e però egli costituisce lo scopo fondamentale e speciale dell'*ordine* della *socialità*, dal quale poi gli altri beni, diritti e doveri comuni, rigorosamente tali, derivano naturalmente.

§. 291. *Spirito dell' ordine indotto dall' antecedente scopo della socialità.*

Ma in primo luogo la forza della società non può cangiare i fondamenti reali del sistema interessante delle cose. In secondo luogo niun uomo può mai essere giustamente costretto a servire all'altr'uomo, giusta i principj della giustizia comune (§. 268). Da queste premesse dunque ne viene che l'EFFETTO dell'ordine *comune* propriamente tale consisterà » nello sminuire il più che si può dall'arte e dai » poteri pubblici la disuguaglianza naturale di fatto fra gli » uomini, salva l'uguaglianza di diritto, mercè la parità » d'intelligenza e di libertà fra questi stessi uomini prodotta » dall'opera comune. »

Sviluppiamo alquanto questo pensiere. Egli è ben vero che gli uomini uniti formano una certa somma, anzi una

determinata massa di potere effettivo, per cui operando su le cose esterne e su di se medesimi, produr possono un effetto proporzionato tanto all'unione quanto alla buona direzione delle dette forze, e con ciò creano, per dir così, un secondo universo, lavoro delle braccia e della ragione umana, cui l'uomo isolato non potrebbe mai fabbricare ed immaginar nemmeno; ma egli è vero del pari che questa società non crea, nè può creare un uomo nuovo, ma è costretta a porre in opera l'uomo della natura colle facoltà, coi bisogni e colle imperfezioni inerenti alla costituzione di lei; nè può far sì ch'egli non nasca nudo ed ignorante. Così pure essa non crea, nè può creare una nuova terra, una nuova atmosfera, nuovi elementi, nuovi climi, nuove stagioni; ma all'opposto è costretta a rispettare tutte le loro leggi ed i loro effetti su l'individuo umano. È noto però che il sistema dell'umana conservazione risulta dall'azione composta di queste cagioni. Egli è dunque evidente che la forza della società non può cangiare i fondamenti reali del sistema interessante delle cose.

Rimangono gli *effetti* che dipender possono dalle azioni libere umane; ma egli è manifesto che, se eccettuiamo le cure dovute all'infanzia, le quali vengono impiegate dai genitori ed educatori senza un attuale ricambio di servigi dalla parte del fanciullo, e vengono determinate dalla necessità; e se in vece parliamo dell'uomo fuori di questo stato, non si potrà trovare principio alcuno, per cui obbligare un essere uguale e simile ad un altro (il quale ha diritto, e fino ad un certo segno obbligazione di agire per la propria felicità) a servire generalmente al suo simile senza un ricambio di opera.

Oltrechè, se la società non può venir ricercata per creare negl'individui que'poteri ch'essa non può somministrare, ma unicamente per isviluppare e guarentire i poteri *di già esistenti* per gli uomini; egli ne segue che l'effetto della società fra esseri uguali e simili ridurrassi a far sì, che l'opera dell'uomo privato non osti all'esercizio dei diritti, dei quali l'individuo è rivestito dalla natura, fatta astra-

zione dallo stato sociale; il che in sostanza riducesi all'esecuzione della giustizia comune. Ma da una parte la *disparità* d'intelligenza e di libertà sono le precipue cagioni, per le quali può essere fra uomo e uomo violata questa comune giustizia, e l'uomo essere posto in una involontaria ed ingiusta dipendenza dal suo simile, nel mentre che per ottenere la parità di queste due facoltà è assolutamente necessaria la società: dall'altra parte poi un essere misto ed intelligente, quando sono bene sviluppate ed ordinate queste due facoltà, è fornito propriamente di tutto quello che desiderar si può per la perfetta moralità dell'uomo, e quindi per la potenza ad operare alla più felice propria conservazione; dunque egli è chiaro che a questi due oggetti precipuamente riducesi lo spirito dell'ordine di ragione proprio della *socialità*.

§. 292. *Necessità di associare perpetuamente la dottrina dell'ordine della socialità a quella dei diritti proprj dell'uomo.*

Questa *parità* d'intelligenza e di libertà, siccome non può agire in astratto, ma si accoppia all'esercizio di tutti i diritti e doveri; e siccome ella è ricercata come mezzo di utilità per la più felice conservazione individuale: così le dottrine che la riguardano non possono indurre nè una dissociazione di vedute, nè una separazione pratica; ma all'opposto debbono condurre all'unità dello scopo dell'ordine morale proprio dell'uman genere. Perlochè dopo di averne ragionato in senso generale ed assoluto per istabilirne l'ordine teoretico, è necessario di trattarne in un senso applicato e particolare ai mezzi della conservazion più felice del genere umano vivente in società. Da ciò nascono le leggi di *ordine pubblico*.

§. 293. *Qual posto attribuir si debba all' ordine teoretico della socialità nel totale sistema dell' ordine morale.*

Tutto questo riguarda l' ordine teoretico proprio della *socialità* presa per se medesima, o sia come un sistema unito di rapporti necessari ad ottenere un determinato effetto. Egli per altro relativamente all' ordine primo della natura è del tutto *pratico*. Di fatti l' ordine *teoretico* morale primitivo proprio del genere umano consiste propriamente nel complesso di que' mezzi, che furono dalla *na ura* resi indispensabili al ben essere di lui; e però egli versa su la soddisfazione diretta dei propri bisogni in conseguenza della sua costituzione e collocazione su questa terra. Ma così è che lo stato sociale risulta assolutamente indispensabile alla conservazione *propria* dell' uomo. Dunque l' ordine della socialità, di cui parliamo, è naturalmente così *primitivo* che fingere non ne possiamo verun anteriore, benchè materialmente figurar possiamo uomini isolati, come figuriamo piante senza terreno. Siccome però *in se* ha uno scopo; così *da se* costituisce un ordine teoretico.

§. 294. *Dei fondamenti dell' ordine pratico della socialità.*

Se colleghiamo le parti del corpo sociale, noi avviciniamo e poniamo in uno scambievole commercio un numero più o meno grande di elementi similari, i quali agiscono e riagiscono gli uni su gli altri a norma della naturale costituzion loro eccitata e diretta dalle circostanze. E per parlare in una maniera meno astratta, noi congreghiamo e poniamo in uno scambievole commercio un numero più o meno grande d' uomini forniti tutti di sensibilità, animati dall' amor proprio, e muniti d' una determinata misura di potere esecutivo. Da ciò deve necessariamente emergere una folla di rapporti attivi ed interessanti, i quali renderanno necessario un determinato ordine di provvidenze onde ottenere la parità d' intelligenza e di libertà, di cui trattiamo.

Le leggi dell'amor proprio degli uomini rassomigliano, come fu detto, a quelle della gravità. Da per tutto dove non l'arte sola, ma la natura le determina per una costante e primitiva spinta del suo grand'ordine, esse agiscono imperiosamente.

» *Naturam expellas furca, tamen usque recurret.* »

È dunque mestieri d'investigare queste leggi assolutamente naturali; e dopo ciò di riguardarle relativamente al soggetto, di cui trattiamo, onde determinare i fondamenti dell'*ordine morale pratico* della socialità.

Se con un'occhiata anche superficiale noi poniamo attenzione alla natura delle parti, alle leggi dei principj motori ed all'andamento veramente naturale delle società, noi ci avvediamo tantosto di poter concepire ragionevole lusinga d'incontrare qui ancora quella benefica e suprema *facilità*, che la natura pose nelle operazioni del suo gran sistema, e quella indeclinabile unità e possente unificazione, la quale fa centreggiare l'ordine pratico col teoretico. E in vero, se contempliamo questi corpi morali che appellansi società; se da una parte consideriamo ch'essi sono composti da persone operanti in comune colla medesima privata intenzione di stare il meglio che possono; e se dall'altra discerniamo la disparità di forze e di mezzi estrinseci che v'ha fra queste persone, nel mentre che ognuna di loro tende ad allargare più che può la sfera delle proprie competenze, noi ci avvediamo tantosto che per legge universale ed incessantemente attiva le fortune, i poteri, le pretensioni e tutti i mezzi in somma di ben essere in società, prodotti col concorso delle società medesime, tendono naturalmente ad *equilibrarsi*. Scopriamo quindi l'esistenza di un *principio* necessario ed infaticabile in natura, il quale nell'atto che tende ad *introdurre* e ad *aumentare* la *disuguaglianza* di fatto, tende pur nello stesso tempo a *toglierla*, talchè nell'ordine di fatto della natura operante nel mondo morale avvi un'azione e reazione di equilibrio, la quale, quando non sia distornata dalla natural sua misura dei massimi e dei minimi, forma lo spirito vitale delle società.

Ecco la legge propria della natura delle cose e degli

uomini, cui per altro non conviene confondere coi mali e contrari effetti derivanti da quelle legislazioni, le quali, vincolando con violenza il corso naturale delle cose, permettono, o attribuiscono un *fattizio* vigor squilibrante ad una parte più che all'altra delle società. Questa legge naturale, come ben si vede, offre non solo tutta la facilità, ma eziandio tutta la tendenza ond'*eseguire* lo scopo della socialità di cui si è ragionato; e però nell'*ordine pratico* contemplato dal canto della natura avvi un efficace fondamento cospirante ad ottenere l'effetto di ragione che ci siamo proposto.

Questo bastar deve per ora tanto per determinare uno degli oggetti massimi delle ricerche, che dobbiamo intraprendere intorno ai fondamenti dell'ordine morale proprio dell'uman genere, quanto per giustificarne la scelta, e far sentire la necessità della cognizione di lui, e sopra tutto l'estensione delle competenze nel gran piano dell'ordin morale.

Ho detto *uno* degli oggetti massimi, e non l'unico oggetto o il solo massimo, perchè anteriormente a questo esiste l'ordine diretto della *conservazione* propria del genere umano considerato in se medesimo, al quale quello della socialità serve solamente di mezzo sussidiario.

Colle cose esposte dal §. 287 fino a qui, che cosa ci vien presentato? Lo spirito, io rispondo, il più eminente del così detto *contratto sociale* dedotto da' suoi principj, e sanzionato dalla possanza stessa della natura. La creazione del poter pubblico non forma che un *mezzo di guarentigia*, e non la sostanza di questo contratto. La sua essenza consiste non in una comunione di azienda, ma in una FEDERAZIONE DI AJUTO, nella quale niuno perde, ma ognuno guadagna (Vedi i §§. 256 fino al 270).

PARTE PRIMA.

NOZIONI FONDAMENTALI SU L'ORDINE MORALE DELLA CONSERVAZIONE DEL GENERE UMANO.

INTRODUZIONE.

§. 295. *Idea che convien formarsi della conservazione propria del genere umano.*

Posto che nel trattare ogni scienza di ordine fa d'uopo incominciare dal rilevar la specie e la natura intima del fine o effetto al quale le cose sono ordinate, per dedurne indi la natura dei mezzi, la serie dei quali appunto costituisce l'ordine; e posto che l'effetto finale dell'ordin morale proprio del genere umano consiste nella più felice conservazione accoppiata al più rapido e completo perfezionamento di lui: ragion vuole che noi rileviamo la natura e le esigenze proprie di questo *fine* per determinare solidamente le nozioni le più vere intorno ai fondamenti particolari dell'ordine morale dell'umanità.

Nel sistema reale della natura, la conservazione ed il perfezionamento non costituiscono due cose separate; ma bensì l'uno è un attributo essenziale dell'altra. Quando dunque si dice conservazione accoppiata al perfezionamento, egli è lo stesso che dire: la conservazione che si verifica, e che è propria e necessaria ad effettuarsi nel genere umano. In somma con quelle due parole si esprime propriamente quel sistema di funzioni fisico-morali, che è assortito giusta l'indole della costituzione e dei mezzi di cui è fornito il genere umano ond'essere più ch'egli può felice. Ogni essere ha certe leggi determinate dalla propria natura per crescere, conservarsi, moltiplicarsi. Nelle pietre ciò fassi per

mezzo della successiva apposizion delle parti prodotta da una impulsione meccanica e dalle affinità chimiche: nei vegetabili mediante il nutrimento cavato dalla terra, dall'atmosfera, e coll'azione eccitante di tutti gli agenti chimici: negli animali col mezzo degli appetiti fisici non separati dalle leggi della vegetazione: nell'uomo con tutto questo, ma col soccorso e colla primaria direzione della libertà, la quale, in forza d'una più variata organizzazione, e con una più vasta sfera di voleri e di cognizioni, crea una più ampia serie di atti e di effetti sopra se stesso e su la terra ch'egli abita, d'onde risulta la miglior conservazione compatibile colla necessaria posizion delle cose. Ma per far tutto questo è necessario di sviluppar prima quest'organizzazione interna ed esterna, d'acquistar queste cognizioni; ed anzi, a misura che ciò si opera, l'uomo riagisce per conservarsi, ed a misura che si conserva, egli riagisce e si perfeziona per istar meglio. Ecco il perfezionamento di cui parliamo, reso necessario ed inseparabile, anzi reso come *caratteristico* dalla conservazione umana (§. 72—75, 146 - 149, 157, 164, 168).

§. 296. *Necessità di trattare dell'ordine della conservazione separatamente da quello del perfezionamento.*

Ma benchè conservazione e perfezionamento stiano ed operino in natura cotanto uniti; nonostante nella dottrina che li riguarda è necessario, almen per poco, trattarli separatamente, a fine di conoscere partitamente l'ordine morale *proprio* di ciascheduno, a somiglianza del fisico, il quale per intendere e spiegare le leggi dei moti composti dei corpi tali e quali avvengono in natura, li considera prima in un concetto semplice e separato. Ecco quello che ora ci tocca a fare.

Da ciò ne viene che nell'atto, in cui trattiamo del sistema isolato della conservazione, si dovrà sottintendere che quello del perfezionamento a ciò necessario sia, per

dir così, a livello delle esigenze della conservazione; e viceversa quando tratteremo del sistema isolato del perfezionamento, noi dovremo sottintendere che nulla manchi a quello della conservazione per effettuare la perfezione. L'espositore di queste dottrine deve rassomigliare agli autori di Romanzi e di Tragedie, i quali non parlano quasi mai di proposito del pranzo e del sonno dei loro protagonisti.

§. 297. *Per qual parte l'ordine naturale della conservazione viene ora trattato.*

Limitati e separati in codesta maniera gli oggetti delle nostre ricerche, e ponendo in primo luogo quello della conservazione, che forma il soggetto di questa prima Parte, all'istante noi rammentiamo quello che fu di già osservato (§. 17), cioè che quantunque l'idea della conservazione umana venga enunciata con un'espressione semplice; tuttavolta essa racchiude un'idea astratta e generale, perchè non esiste niun ente reale in natura che porti il nome di felice conservazione, ma solamente una moltitudine di *circostanze* le quali vengono disegnate con un nome comune, col solo nome, cioè di conservazione, perchè esse concorrono a produrre nel corso della vita fisico-morale degli uomini e delle società un solo e identico *stato* a cui fu dato il nome di conservazione. La verità dunque esige che la mente umana riguardi questo stato come una cosa realmente *compostissima* e *moltiforme*, come una serie di effetti similari, come un *totale riunito* di effetti utili all'esistenza dell'uomo individuo e delle società su questa terra.

Ma per la scienza che trattiamo, conviene separar vie più le idee. La felice conservazione è un effetto a produrre il quale concorrono del pari la natura e l'opera dell'uomo. Ciò non ostante l'intelletto può benissimo separare la sfera d'influenza, e la serie di quegli atti i quali sono propri dell'uomo, da quelli che sono, per dir così, totalmente propri della natura; non altrimenti che nella prosperità d'un raccolto di grani lice separare quello che la fatica

dell'agricoltore contribuì, da quello che la natura operò da se. Siccome poi dall'altra parte noi non riguardiamo il nostro soggetto sotto quelle relazioni, le quali possono essere comuni colla fisiologia e colla medicina; ma bensì per quell'aspetto che è proprio di una scienza di Diritto, cioè in quanto la conservazione può esser prodotta per mezzo delle *azioni libere* degli uomini e delle società (§. 58); così quella conservazione che formar deve l'oggetto delle nostre ricerche presenta una somma di tutti i beni dell'esistenza, i quali *sta in potere* del genere umano di procacciare.

E giacchè i mezzi per ottenere questa somma di beni sono tutti gli *atti liberi a ciò efficaci*, cui è possibile al genere umano di esercitare; perciò ne segue che la somma, la serie, il sistema in una parola attivo ed armonico di questi atti liberi costituirà l'*ordin morale* della detta più felice conservazione (§. 85—89).

In conseguenza poi di quanto abbiamo sopra avvertito, dobbiamo soggiungere che per ora non trattandosi di esporre dettagliatamente le *regole* dell'ordin morale proprio del genere umano, ma solo di ricercarne i principj fondamentali per servire specialmente al Diritto pubblico, lo spirito delle nostre attuali ricerche deve consistere nell'» indagare l'or- » dine delle azioni *libere* spettanti alla più felice conserva- » zione del genere umano, precipuamente rapporto allo » scambievole commercio sì interno che esterno delle so- » cietà, a fine di determinare le nozioni più generali e fon- » damentali che contribuir dovranno a stabilir le regole » concernenti la scienza del pubblico Diritto (§. 4). »

§. 298. *Divisione di questa Parte.*

Fissato in codesta maniera l'oggetto e lo spirito delle nostre disquisizioni, rimane ancora a vedere la division generale di questa Parte. Posto che noi ricerchiamo dei fondamenti dell'ordine proprio del genere umano, è chiaro che noi dobbiamo ricercar qui dell'ordine della *conservazione comune* tanto all'Italiano quanto all'Ottentoto, tanto al

Tartaro quanto al Chinese. Ora è notorio che a tre soli capi riducesi lo stato di questa comune conservazione, cioè:

1.° Alla conservazione diretta, o sia miglior *Sussistenza* possibile della generazione vivente:

2.° Alla *Riproduzione* della specie che forma essenzialmente parte della conservazione del genere umano:

3.° All' immunità dalle offese di qualunque genere, che appellar potremo *Incolumità*.

E siccome il genere umano vien diviso in società più o meno numerose, che chiamansi *società* civili; così è mestieri di volgere la nostra attenzione anche su di esse per istabilire le nozioni *fondamentali* riguardanti la conservazione di quello stato, che può essere fra loro oggetto di diritto (che è *Pace*, e *Sicurezza*, come si dirà a suo luogo) nei rapporti scambievoli che passano tra loro. Ecco i titoli massimi delle materie, le quali per ora servir debbono di argomento alla dottrina che esponiamo.

§. 299. *Avvertenze su la maniera di trattarla.*

Ma noi abbiamo in mira di far servire queste nozioni fondamentali alla scienza del pubblico Diritto. Dunque in primo luogo noi dovremo trattar il nostro soggetto non con quell' abbondanza che comporterebbe la cosa riguardata sotto tutte le sue relazioni; ma bensì con quella *sobrietà* che si contenta di que' principj, dei quali sarà d'uopo usare nella successiva dottrina delle cose pubbliche.

In secondo luogo poi non dovremo aver ribrezzo di ricavare dai nostri principj *tutti* que' risultati di ragion pubblica, i quali verificar si possono anche nella più inoltrata socialità, purchè derivino pienamente e spontaneamente dai rapporti semplici e generali che avremo sott' occhio. È noto che in tutti gli stati possibili debbono esistere alcuni fondamenti di ragione che si verificano e si verificheranno sempre, perchè in tutti gli stati ritrovasi realmente uno stesso essere, qual è l' uomo, e una stessa natura fisica che lo circonda e

lo sostiene; nel mentre pure che tutto vien diretto dai dettami perpetui della *giustizia comune*, i quali sono del pari immutabili ed universali (§. 235). Sarebbe dunque difetto il tralasciar di esporre le nozioni competenti che risultano da questi fondamenti primitivi sì di fatto che di diritto.

Quello che ho detto per questa Parte lo dichiaro una volta per sempre esteso a tutte, ond' evitare superflue ripetizioni.

LIBRO PRIMO.

NOZIONI FONDAMENTALI SU L'ORDINE MORALE RIGUARDANTE LA SUSSISTENZA DEGLI UOMINI IN GENERALE.

CAPO PRIMO.

Dell' ordine morale teoretico della sussistenza.

ARTICOLO I.

Nozioni fondamentali su l' ordine teoretico della sussistenza ne' suoi rapporti più generali.

§. 300. *Generazione e definizione del diritto di dominio reale.*

Richiamate alla memoria il pensiero che l' ordine *morale* umano di ragione altro non è nè può essere che il sistema della massima *utilità* ottenibile nell' attual sistema dell'universo, in quanto è fatto norma delle azioni libere degli uomini (§. 97, 150, 152). Rammentate in oltre che l' *effettività* di questa utilità è essenzialmente annessa all'esistenza e conservazione dell' essere umano (§. 197), e voi su l'istante comprenderete che l'ordine della *sussistenza* è il primo e fondamental ordine *particolare* in tutto il sistema morale di ragione dell'uman genere. Ma se il principio dell' esistenza dell' uomo inchiude essenzialmente quello di conservar la vita; e se è pur certo ed irrefragabile il *fatto* essere cosa *impossibile* di ottenere questa conservazione senza l' *uso libero* delle cose confacenti a tal uopo, ne nasce necessariamente l' idea del *diritto* di occupare e d'usare degli

oggetti valevoli a nutrire, vestire, ricovrare (§. 178—183, 193, 194).

Questo diritto, come ogni altro, essenzialmente importa la facoltà di agire senza ostacoli, o sia la libertà (§. 113—116) nel procacciare tutte le predette cose necessarie ed utili alla sussistenza, e per evitare e respingere l'azione di tutti gli oggetti sì animati che inanimati, dai quali a noi ne venisse nocumento, disagio, impedimento, o violenza (§. 176—184, 236—238). Ecco quindi l'umana attività, detta comunemente libertà, la quale acquista la forma ed il nome speciale di diritto di *Dominio reale* e di *Tutela* personale e reale. Il primo definir si potrebbe: » La facoltà di fare o di » ottenere tutto quello che è conforme all'ordine morale » di ragione relativamente all'acquisto ed all'uso delle cose » godevoli, in quanto non può essere senza ingiustizia contrariata da chicchessia. Il secondo poi: una pari facoltà, » o sia il diritto di viver sicuro e di mantenere la propria » persona e le proprie cose *immuni* da qualunque nocumento » ingiusto derivante dagli altri uomini e dalle cose esterne.«

Voi esprimeste che il dominio reale e la tutela non sono che una *maniera di essere* dell'umana attività, allorchè diceste occupare, usare, agire per acquistare, evitare, respingere, ec.

§. 301. *Come si verifica in pratica il concetto del dominio reale.*

A questo proposito è necessario di rimarcare più specialmente l'indole di fatto di questi diritti. E per parlare di quello di *dominio reale*, il quale per ora deve solo occuparci, è manifesto che sebbene il *concetto ideale* di questo diritto concepito nella sua massima generalità sia *semplice*; tuttavia egli non esiste, nè può esistere in natura che sotto la forma di milioni e milioni di *atti particolari*, i quali dall'attività umana rivolta a trar profitto dalle cose godevoli si possono praticare. Da questa osservazione di fatto nascono due conseguenze: la prima che il diritto di dominio

si deve considerare come l'espressione astratta e compendiata di tutte le particolari *facoltà* legittime competenti all' uomo, onde esercitare le infinite e variate azioni necessarie a produrre l'effetto della sussistenza, e lo stato della più felice conservazione fisica. Esse si possono ridurre a tre classi principali, cioè 1.° all'*occupazione* degli oggetti utili; 2.° al *lavoro* su di essi per ridurli ad uso dell'uomo; 3.° al *godimento* loro. Esistono dunque veramente tanti *diritti* di dominio, quanti hannovi realmente ed in fatto *atti giusti*, e quindi *facoltà legittime*, le quali si possono verificare nell' occupazione, nel lavoro, nel godimento delle cose utili alla diretta conservazione umana.

La seconda conseguenza poi si è che al concetto del dominio reale va talmente congiunto quello di libertà nel senso già definito (§. 115), che senza di questo ne sarebbe distrutta l' essenza. Se di fatti egli è un *diritto*, egli è per ciò stesso una podestà giusta ed *irrefragabile*, e però di ragione esente da ogni ostacolo nel suo esercizio (§. 184). Se in fatto deve *operare* per produrre l' effetto della conservazione; se quest' effetto non si potrebbe ottenere quando la forza operante fosse impedita nel suo esercizio: egli è evidente che il concetto del dominio reale involge essenzialmente sì per fatto che per ragione anche quello della *libertà*, o per dirlo in altri termini, nell' ordin morale ogni giusto dominio è essenzialmente libero.

§. 302. *Possesso, e sue affezioni di ordine.*

Altro concetto pure indivisibile al pari di quello della libertà si è la relazione e *connessione* della cosa padroneggiata colla persona e col libero potere fisico del padrone in guisa, ch' egli usar ne possa senza ostacolo a propria utilità. È noto che alla parola *possesso* corrisponde questo concetto. È evidente che senza questa connessione e relazione sarebbe distrutta la nozione di dominio reale; e quel che è peggio, non verrebbe punto provveduto ai bisogni umani, i quali non vengono soddisfatti con semplici *pretensioni* (come

me sarebbero quelle di un diritto senza la cosa); ma bensì coll' uso e col godimento delle cose medesime. Ecco uno dei casi espressi sotto le generali osservazioni promosse di sopra (§. 190, 192).

Da questa necessaria e giustificata connessione della forza umana coll'oggetto utile, l' idea del *possesso* viene così investita dalle relazioni di ordin morale, che tutte le affezioni di *jus*, alle quali può andar soggetta l' attività umana considerata come mera facoltà, qualificano pur anche il *fatto* materiale del possesso medesimo, ed autorizzano eziandio tutti i mezzi necessarj sì per acquistare detto possesso quando non si abbia ancora ottenuto, e sì per ricuperarlo, reintegrarlo e difenderlo quando si fosse già conseguito, e che dopo fosse stato o perduto o leso, o venisse attentato contro di lui. Fu già osservato che in materia di diritto le relazioni fisiche vengono interamente dirette dalle morali (§. 189).

Da questi stessi principj nasce l' idea di quello, che in giurisprudenza chiamasi possesso *civile* distinto dal materiale, il quale indica non solamente il diritto alla cosa, o a conseguir la cosa (*ad rem*); ma bensì l' assoluta e irrefragabile facoltà d' insistere di propria autorità e senza abbisognare di altro atto o titolo intermedio su la cosa utile, e di usarne come conviensi a padrone, di maniera che lo spoglio, la violenza, o altro ingiusto ostacolo non possono privarne chiunque per ragione ne è investito.

§. 303. *Del titolo dei possessi e della sua forza legittima.*

Altro è il *fatto* della materiale occupazione e dell' uso di una cosa utile, ed altro è il *titolo* (§. 185) per farlo. Il primo appartiene al possesso di fatto qualunque siasi; il secondo al diritto (ivi). Non è l' occupazione e l' uso che attribuisce radicalmente il diritto, altrimenti lo spoglio e la rapina lo si trarrebber seco: ma all' opposto il diritto viene indotto dalla ragion morale, o sia dal *titolo* giustificante la

detta occupazione e l' uso. Dunque a norma dei rapporti necessarj a soddisfare al *fine* morale dell' ordine dei reali dominj nasce e si varia e si misura il diritto dell' appartenenza nei casi pratici (§. 189). In qualunque stato pertanto voi fingiate collocato l' uomo, determinar non dovete la legittimità e la misura dell' appartenenza d' una cosa in vista della forma estrinseca ed accidentale dell' occupazione e dell' uso di lei; ma bensì in forza della natura e della estensione del *titolo* di ordine combinato coi rapporti necessarj ed irreformabili delle cose di fatto. Una capanna è tanto necessaria ad un uomo o ad una famiglia in certi luoghi, quanto il vestito; ma una capanna non si tiene serrata fra le mani come un animale accalappiato, o un frutto; nè si tiene indosso come una veste. Egli è chiaro adunque che l' *insistenza* visibile ed incessante non può sempre costituire il possesso, o sia, egli non è per diritto ristretto all' attuale e non interrotta connessione col braccio dell' uomo; ma sì bene viene determinato dal titolo che lo giustifica, e però, supposta nel possesso la legittima occupazione, ei viene in progresso canonizzato dalla funzione naturale della cosa utile stata determinata dal bisogno umano.

§. 304. *Limiti naturali dei possessi.*

Il titolo per occupare ed usare d' una cosa non può essere *illimitato.* Se di fatti trae la sua sorgente dal *bisogno*, non si può estendere che a *misura* del bisogno medesimo. Se poi, prescindendo da lui, si consultano i poteri di fatto di ogni uomo, è evidente, anzi visibile che il possesso non si potrà estendere se non fin dove si estende in fatto l' opera e l' uso di quel tal uomo. Non può dunque nè per autorità di diritto, nè per azione di fatto un uomo particolare occupar molte leghe di paese dove non si estende nè il bisogno, nè l' opera, nè l' uso reale di lui, specialmente a confronto del bisogno di altri suoi simili (§. 227, 233, 238).

§. 305. *Uso delle antecedenti nozioni.*

Al lume di queste semplicissime ed ovvie osservazioni si prevengono e si tolgono tutte le ambiguità e tutti gli errori nati nel parlare delle proprietà reali, o sia dell' appartenenza personale ed esclusiva tanto rapporto all'uomo singolare, quanto rapporto alle società. Così pure vengono con esatta gradazione distinte e definite le nozioni della comunione da quelle della niuna appartenenza (1), del dominio esclusivo da quello della concorrenza, del perpetuo dal temporale, di quello appartenente ad un corpo morale da quello che è proprio di un singolare individuo, di quello che è peculiare d' una generazione attuale da quello che ha relazione alla posterità.

§. 306. *L' ordine teoretico del dominio e del possesso reale è fondato su l' ordine fisico ed atteggiato dall' ordine fisico.*

Finisco quest' articolo colla seguente osservazione. Il *fatto*, che vi dimostra essere *impossibile* di conservare l' esistenza senza l' uso libero e proporzionato delle cose godevoli, donde risulta? Dal *bisogno* inevitabile che il corpo umano ha di alimento, di vestito in certi paesi, di ricovero, ec. Ora da che deriva tutto questo? Dalla *costituzion fisica* dell' uomo, e dalle relazioni della macchina di lui cogli esseri che lo circondano. Di più; tutti gli *atti*, coi quali si effettua il dominio, che altro son essi, se non che atti fisici, e che si esercitano su cose fisiche (§. 300)? Voi dunque vedete qui che i diritti e i doveri di quest' ordine teoretico sono risultati dei rapporti reali e necessarj delle cose, come sopra fu osservato (§. 187); ed oltracciò che l' ordine teoretico-morale sta qui fondato sull' ordine fisico,

(1) Α'δεσπὸτα chiamavano i Greci le cose, le quali da niun particolare o pubblico sono per anche possedute.

ed è atteggiato dall' ordine fisico, come in generale fu accennato (§. 89). Si badi bene: dico fondato ed atteggiato e non *diretto*.

ARTICOLO II.

Nozioni fondamentali su l' ordine teoretico del dominio delle cose nei rapporti che passano fra uomo e uomo.

§. 307. *A due specie di rapporti ridur si può tutta la dottrina fondamentale di quest' ordine teoretico.*

Due sono le specie possibili di rapporti che passar possono fra gli uomini singolari e le società. La prima specie è quella che viene determinata dalla sola natura delle cose indipendentemente da ogni convenzion positiva, o fatto volontario qualunque dell' umana libertà. La seconda è quella che deriva da queste convenzioni, o fatti liberi umani. La dottrina fondamentale pertanto dell' ordine teoretico, di cui parliamo, può essere ridotta a questi due rapporti. Incominciamo dal primo.

§. 308. *Quale giudicio recar si deve, e quale influenza attribuire alla così detta comunion primitiva.*

Che cosa dobbiamo pensare della così detta *comunion primitiva*, della quale tanti scrittori di naturale Diritto ragionarono? Dire che il dominio delle cose di questa terra non è stato dalla natura accordato esclusivamente ad uno o a pochi uomini, ma a tutto l' uman genere, perchè a tutto l' uman genere la natura compartì il diritto a vivere ed a conservarsi più felicemente che si può, salva la comune giustizia; egli è un accennare un' osservazione trivialissima ed inconcludente per istabilire una comunion *primitiva* avente effetto di dovere e di diritto. In qualunque tempo e stato anche non primitivo, in qualunque più inoltrata e raffinata società si verifica e si verificherà sempre questo prin-

cipio, senza che da ciò trar si possa altra conseguenza, se non che *tutti* gli uomini hanno un diritto inviolabile a ricavare o direttamente o indirettamente la loro sussistenza dalla terra: il che essendo un fatto necessariamente determinato dall' ordine fisico, non abbisogna di prove di ordine morale.

Volete voi giustificare con ciò l' atto di un primo occupante? Voi non avete bisogno di ricorrere a questa comunione. Il diritto di sussistenza dell' uomo singolare, la mancanza d' ogni possessore della cosa utile legittimano assolutamente l' atto dell' occupazione. Dire che la terra pria che fosse popolata era *comune* agli uomini tutti, egli è un abusare d' una astrazione, perchè sarebbe lo stesso che affermare che la comunione importar può il concetto d' una cosa nè posseduta nè usata da *alcuno*, il che significa che essa non è veramente *comune*, ma sol VACANTE.

A me pare piuttosto che la *comunione* racchiuda un senso del tutto *positivo*, cioè il concetto di « una cosa, la quale « appartiene così a *molti*, che nessuno posseder la possa « ad esclusione di altri; e però che l' appartenenza di lei si « verifica ugualmente in *molti uomini ad un tratto* ». Ritenuto questo concetto, e riducendo la cosa a' termini di rigoroso Diritto naturale, senza contemplar convenzioni o atti positivi, io dico che questa comunione a rigor di termine non si può mai provare e legittimare come fatto di natura; ma che al contrario qualsiasi comunione di beni, considerata come contrapposto della *proprietà* reale, in ultima analisi non si può ridurre che ad un possesso *promiscuo* e *successivo* d' una stessa cosa utile fra più uomini o società. Fra le nazioni cacciatrici e pastorali, nelle quali non si conoscono proprietà stabili, se taluno sotto il *solo* pretesto della comunion primitiva si avvisasse di rapir dalle mani del cacciatore la preda, e di dividerla con lui, o di appropriarsi la metà del gregge d' una famiglia di nomadi, agirebb' egli secondo il dettame della giustizia comune? In una società agricola e commerciale, se un altro entrasse nella casa e nel campo del vicino, e ne involasse un vestito, una zappa, e parte del raccolto seminato ed allevato dalle mani del suo

vicino, sebbene le terre date fossero dalla nazione a solo usufrutto, come nella repubblica spartana, agirebb' egli secondo i dettami della giustizia comune? Rispondo col rimandare a quello che fu dimostrato di sopra (§. 226, 227, 238): rispondo colla parità troppo nota di Cicerone, cioè: « Che nella stessa guisa che un teatro sebbene sia *comune*, « tuttavia a buona ragione può dirsi che quel posto il quale « ognuno occupò è *suo*; così pure nella città o nel mondo « *comune* non osta il diritto che ciò che è appropriato ad « ognuno non sia veramente suo (1). »

A che dunque riducesi questa pretesa comunione? Se non che al successivo possesso di una cosa, la quale, nel punto che viene veramente abbandonata da quello che ne fece uso, può essere occupata ed usata da qualsiasi altro, mentre che colui che abbandonò la prima passa ad occupare e ad approfittarsi di un' altra, cui o altri uomini dal canto loro lasciaron vacante, o non occuparono ancora. Ridotta la cosa a questo punto, ognun vede che non si lascia veramente alcuna sostanzial *differenza* fra questo stato che dicesi puramente naturale, e la più rigorosa proprietà di beni.

§. 309. *La comunione figurata non può essere cosa naturale, ma solamente convenzionale ed artificiale. Della proprietà stabile.*

Svolgiamo alquanto questa conchiusione. Io cerco in primo luogo: L' uomo prima dello stabilimento delle proprietà civili ha egli un vero diritto alla sua sussistenza, o no? Questo è fuori di controversia. È desso protetto dall' uguaglianza di diritto, o no? Anche questo è accordato senza disputa, anzi è un principio del quale i sostenitori della comunion primitiva fanno uso per istabilire la loro tesi. Or

(1) « Quemadmodum theatrum cum commune sit, recte « tamen dici potest, ejus esse eum locum, quem quisque oc- « cuparit; sic in urbe mundove communi non adversatur jus, « quo minus suum quidque cujusque sit ». *De finibus*, lib. 3.°, cap. 20.

bene; posto questo, è egli certo o no che ad ogni uomo compete in forza di legge naturale la libertà, o sia il diritto di godere a suo beneplacito (senza ledere però l'uguaglianza altrui) dei beni necessarj alla propria conservazione? Niuno può negarlo. È dunque inevitabile che qualunque altr'uomo, fuori del caso di un'estrema ed incolpabile necessità (§. 262, 273), sarà tenuto a rispettare il diritto accordatomi dalla natura, e di non turbarmi nel libero uso di lui.

Dato il caso adunque che io occupi un dato spazio di terra sgombro da ogni possessore, e ch'io su quello insista seminandolo, scavandovi canali, fabbricandovi una casa, sarò in diritto di persistere su di esso fino a che mi piacerà; e per ciò stesso sarà vietato ad ogn'altro di cacciarmi di là contro mia voglia. Anche questa è una conseguenza irrefragabile, sì perchè deriva essenzialmente dai rapporti della libertà comune, o a dir meglio non è che una particolare espressione della formola generale della comune libertà (§. 236), sì perchè i fautori stessi della pretesa comunion primitiva attribuiscono questo diritto d'illimitata persistenza fino a chi abita o vive su quello d'altrui (1).

Ma se io ho diritto di possedere un dato fondo lecitamente occupato fino a che mi aggrada; se niuno ha diritto di cacciarmi di là contro mia voglia: dunque convien concedermi che sta in mio arbitrio il dar l'accesso a quel nuovo possessore che a me piacerà, e sgombrarlo in favore della tale persona a me benevisa; altrimenti io persisterò in quel-

(1) « Quia omni homini natura idem jus est ad usum ne-
« cessarium rerum naturalium, in communione primaeva ho-
« mini cuilibet commorari ac habitare ubivis terrarum licet,
« ubi libuerit et quamdiu libuerit, atque transire per loca
« quaecumque prout ipsi opus visumque fuerit, ac inde petere
« res, quibus indiget. Immo, *cum etiam res artificiales sint*
« *communes*, si alicubi fuerint aedes inhabitatae aut quae
« plures habitatores recipiunt, in iis habitandi cuilibet jus
« est, quamdiu visum fuerit ». Volff., *Instit. Juris nat. et gent.*, §. 190.

lo. Questa persona poi a me benevisa essendo un mio *simile*, e però potendosi in lei verificare tutto ciò che si verificò in me, avrà lo stesso diritto che competeva a me medesimo. Così pur dicasi degli altri successori di lei in infinito. Ora tutto questo, cosa esprime veramente, fuorchè una serie di convenzionali alienazioni, alle quali, per lo stesso diritto che riguarda il tutto, si possono apporre tutte le condizioni che piaceranno ai due contraenti di concordare? Qual altra cagione potrà privar me, e quelli che con me commerciano dei nostri diritti fuorchè la morte?

Ora se tutto questo è dimostrato dall'essenza stessa del diritto primitivo di liberamente usare delle cose godevoli combinato colla naturale uguaglianza; e se dall'altra parte, poste le descritte facoltà, non v'ha alcuna differenza fra esse e la reale e più rigorosa proprietà; egli è dunque compiutamente provato che non la comunione, ma bensì la proprietà reale, prescindendo da ogni fatto d'instituzion positiva, è propriamente cosa di puro e primitivo diritto *naturale*: e che all'opposto qualunque comunione non può risultare che da uno stabilimento puramente CONVENZIONALE.

§. 310. *Continuazione. Obbiezione. Risposta.*

Mi si obbietterà ch'io spingo a termini troppo odiosi la comunione da me combattuta, e ch'io presto a coloro che la difendono pretensioni da essi non solamente eccitate, ma positivamente riprovate. Concedo, talun di loro potrà dirmi, che l'uomo prima della introduzione delle stabili e civili proprietà possa insistere a suo beneplacito nel possesso d'un dato fondo; concedo che non ne possa venir cacciato ad arbitrio d'un altro suo simile; concedo che abbia tutto il diritto a sostentarsi coi frutti che ricava; che sia in facoltà di lui cedere il suo luogo a chiunque gli piace: e che perciò? Ad onta di tutto questo non potrà forse aver luogo la comunione da me sostenuta? Io non pretendo che la comunione inchiuda il diritto di privare un mio simile del diritto della libertà di usare dei mezzi della sua conserva-

zione, ma solamente di *partecipare* con lui d'ogni bene così, che, detratto quello che è puramente a lui necessario, debba del rimanente far parte anche con me; e per conseguenza l'abitazione della sua casa, ed il raccolto del suo campo sieno comuni a me, per la ragione che la natura non assegnò a lui quel tale campo, ma a tutti gli uomini concesse la terra intiera senza far porzioni individuali ad alcuno.

Rispondo. Ditemi: per qual ragione un dato spazio di terra può divenir un bene e un oggetto di possesso per l'uomo, se non che per l'utilità che indi ne deriva? Un tratto di deserto dell'Arabia e della Libia può esso mai costituire oggetto di sussistenza per una famiglia, o per una società? È chiaro che no. Or bene; la casa da me eretta, i canali irrigatorj da me scavati, la coltivazione da me fatta sono opere mie, o no? Lo sono. Il raccolto che proviene da quel dato campo sarebbe ivi nato, cresciuto e moltiplicato senza le mie cure? No. Mietere il mio grano, cumularlo in casa mia, pulirlo dalla paglia e dalle bucce è opera mia, o no? È opera mia. Questo grano da me raccolto può esser mio, ed anzi più mio che il frutto da un selvaggio spiccato da un albero non posseduto da alcuno, o no? Lo è ugualmente e forse di più. Orsù, rispondetemi intorno ad un'altra domanda: Il nuovo ospite che per diritto della vostra comunione pretende di partecipar meco del mio grano (poichè del campo nudo e sterile non saprebbe che farne), volete voi che abbia lavorato con me e prestatomi aiuto a fabbricar la mia casa e a coltivar il mio campo, oppure che possa partecipar meco di tutto il fatto mio senz'aver contribuito dal suo canto fatica alcuna? Se mi dite il primo, allora io vi replico, che non per titolo di comunion naturale e primitiva io accorderò a lui in proporzion geometrica parte del godimento (§. 228, 229); ma bensì in forza d'una vera *società di opera* eseguita col fatto da lui e da me.

Se poi mi negate questa ipotesi, e pretendete che *senza altro* titolo, fuorchè per quello della comunione da voi pretesa, debba partecipar meco dei frutti delle mie fatiche, allora accaderà ch'io dovrò travagliare per lui per la sola

ragione ch'egli è uomo come son io, ed ha bisogno di vivere; che dovrò servire a lui perchè la terra è data a tutti, il che, prescindendo da un mio atto volontario, ripugna ad ogni legge di giustizia comune (§. 227, 233). Le pretensioni attribuite alla *comunion* primitiva non sono forse queste? *Senza convenzioni positive*, e in forza di un diritto puramente naturale è lecito ad un terzo appropriarsi i frutti della mia industria (1): il che significa che io co' miei sudori sia tenuto a salariare l'altrui pigrizia o rapacità. Gli uomini conviene considerarli come sono. Ma se dall'altra parte io son padrone assoluto dell'opera mia, e di tutto ciò che lecitamente da quella deriva; se il frutto del mio lavoro è così mio come mie sono le mani, i piedi e gli occhi miei: dove fonderete voi la vostra pretesa comunione? Voi non potete dissimulare, nè riparare la vostra sconfitta, perchè il principio stesso, del quale fate uso per fondare la pretesa comunion vostra, si è quello appunto che mi conduce a combatterla.

Per una correlazione contraria poi verificandosi ch'io non son tenuto sotto il chimerico e non mai provato pretesto di tale comunione a far gratuitamente parte de' miei beni ad un altro, se non che per un atto puramente volontario di generosità e di carità, ne segue che la proprietà, di cui ho parlato di sopra, viene per natural diritto stabilita senza altra considerazione di convenzioni umane.

§. 311. *Origine e fondamento dell' opinione della comunion primitiva.*

Io non avrei insistito cotanto sul soggetto della pretesa comunion primitiva e della naturale proprietà, se la diversa maniera di riguardarlo non traesse seco una differenza importante nell' ordine teoretico del Diritto economico sì poli-

(1) Vedi fra gli altri il Wolfio, *Instit. Juris nat. et gent.*, §. 188, 190.

tico, che delle genti. Per questo motivo io aggiungo qui alcuni schiarimenti ed osservazioni.

D' onde è derivato che tanti uomini, d' altronde celebri e d' ingegno, hanno sostenuto la comunion primitiva da noi impugnata? Eccolo. Per un' astrazione agevole a farsi hanno considerato tutti gli uomini dotati di *ugual diritto* a giovarsi delle cose godevoli della natura come necessarie, e connesse colla loro conservazione. Hanno poi soggiunto che non avvi nella natura e nei rapporti astratti dell' ordine naturale ragione alcuna, per cui quella tal cosa debba piuttosto essere di uno che di un altro: dunque, hanno conchiuso, per fatto solo di natura non esistono cose proprie delle singolari persone umane. Ma dall' altra parte, essendo pur vero che gli uomini hanno diritto di valersi e di godere delle cose della natura, ne viene di conseguenza che per puro fatto di natura *tutte le cose* sono di tutti; e però sono di comune diritto. Comune diritto è quello che compete ad un tempo stesso a più persone.

§. 312. *Primo vizio della detta opinione. Storia naturale del primitivo possesso ed uso delle cose.*

Io ho caratterizzato questo raziocinio come un abuso di un' astrazione. Ecco il perchè. Primieramente si prescinde in esso da un fatto reale che ha dovuto avvenire in natura, come si suole far sempre nelle astrazioni e supposizioni generali. Il primo uomo, o i primi uomini che esistettero su la terra certamente non ne occuparono col loro corpo tutta la superficie; ma bensì si trovarono necessariamente situati in un determinato luogo di lei. Contemporaneamente poi ebbero bisogno di pronta sussistenza. Le circostanze reali di fatto della natura, indipendentemente da qualunque atto arbitrario dell' uomo, esigevano dunque che i primi uomini cercassero la sussistenza là dove potevano *prontamente* ottenerla. Dunque il luogo da loro occupato, o almeno il più vicino; e a dir meglio, le cose godevoli più vicine divennero

per fatto di natura oggetto di occupazione, di uso e di consumazione.

Era certamente in astratto possibile, e niuno ostava, che altrove non potessero procacciare il loro sostentamento: ma il possibile metafisico non si può tutto verificare in natura, e solamente in atto pratico verificar si può un dato caso concreto, e colle tali circostanze: e però è un vero abuso il ragionare delle cose pratiche colla scorta di queste vaghe e generali possibilità.

Effettuatisi così i primi possessi ed usi delle cose godevoli, divenne ad un tempo stesso impossibile che le medesime cose occupate e godute da quegli uomini, finchè colà rimanevano, divenissero a buon diritto *comuni* con altri che potessero sopraggiungere.

Era dunque mestieri a que' che venissero dopo cercare altri oggetti utili, e perciò ricavarli da fonti distinte. Così da cosa a cosa, da paese a paese si estese l'occupazione, l'uso e il godimento dei beni della terra, sia che parliamo dei frutti spontanei di lei, sia che parliamo degli animali da essa alimentati, sia finalmente che parliamo dei fondi stessi di agricoltura. Questa legge di continuità era tanto più naturale, quanto è più naturale all'uomo di godere col minimo possibile d'incomodo e di fatica; e quanto più è notoria l'affezione che lega le popolazioni tutte al suolo che le vide nascere, e quanto più era allora inevitabile che le emigrazioni di un gran numero d'uomini ad un tratto, in paesi non ancora abitati, non rendesse più malagevole la sussistenza.

§. 313. *Conseguenza. Esiste una cagione puramente naturale che determina in grande il luogo e gli oggetti dei primitivi possessi umani.*

Se dunque in una considerazione puramente specolativa, nella quale prendonsi soltanto di mira le qualità ed i rapporti astratti dell'essere umano, non troviamo traccia alcuna la quale ci guidi ad assegnare ad un uomo qualunque

l'uso e il godimento di una tale più che di una tal altra cosa, d'un tale più che d'un tal altro luogo; ciò a nulla conchiude, perchè abbracciando il *tutto insieme* dei fatti naturali, troviamo esistere una ragione di questa determinata scelta, indotta dall'andamento di fatto delle cagioni *puramente naturali* anteriori a qualunque fattizio stabilimento umano.

Di fatti, determinato il luogo, si determina pur anche la natura e la copia dei primitivi e rozzi materiali dell'umana sussistenza, o, a dir meglio, la natura fisica, in forza d'un complesso speciale delle sue grandi cagioni, determina tutto questo.

Ciò stante ne viene che la veduta fondamentale dei fautori della comunion primitiva è viziosa, perchè volendola far servire di fondamento ad un *dogma pratico*, come è quello della detta comunione, non era permesso di farne uso se non col presidio delle circostanze *tutte* di fatto reali e naturali riguardanti lo stesso soggetto (§. 15—19, 48).

§. 314. *Improprietà del nome, e fallacia del concetto della* comunion primitiva.

Oltre tutto questo debbo soggiungere che assai impropriamente si appella *comunion negativa* tanto la capacità delle cose naturali a dar luogo a qualunque possessore, quanto la potenza astratta sì di fatto che di diritto di qualunque uomo a possedere ed usare d'ognuno dei beni naturali; stantechè se dopo essere state occupate le cose non possono per naturale giustizia essere più comuni (§. 308—310); e se prima d'essere occupate non si vede che una pura relazione astratta, cioè la *possibilità* di acquistare o di ricevere tutti i possessi immaginabili: egli è manifesto che con ciò non s'induce una vera comunione di possesso; ma solamente una comunione di *potenza astratta* a possedere: in una parola, una mera *suscettibilità*, se m'è permesso il dirlo, comune a possedere, e nulla più. Il nudo palmo della mia mano può essere occupato da un frutto, da un

pane, da un libro; si dirà forse che la mia mano è *comune* ad un libro, ad un frutto, ad un pane? Si dirà solamente che tutte queste cose hanno la capacità comune ad occuparla, ma nulla più; di maniera che però, verificandosi l' occupazione fatta da uno di questi corpi, si rende incompossibile quella degli altri.

Avrei omessa questa osservazione, se la controversia si riducesse alla mera proprietà o improprietà della parola. Ma qui si è abusato della parola medesima. Una specolativa possibilità *comune* agli uomini di usare con diritto di tutti gli oggetti utili (simile a quella di un volatile sospeso in aria, il quale può por piede in tutti i punti del suolo sottoposto) è stata applicata al *fatto pratico*, senza pensare all' istante, in cui la potenza passa all' atto, cessa d' essere *indeterminata*; e però svanisce tutto quello che poteva dar fondamento a qualsiasi idea di comunione, a somiglianza appunto del volatile il quale, al momento che va a poggiare sul dato albero, non può ad un tempo stesso poggiare altrove.

§. 315. *Schiarimenti, ed osservazioni.*

Dopo tutte le cose esposte fino a qui, io credo acconcio il fare le seguenti dichiarazioni.

I. Nella supposizione d' uno stato puramente naturale di cose, cioè prescindendo da ogni formale convenzione umana, benchè io non possa ammettere la *comunion* primitiva nel senso adottato da tanti uomini celebri; ciò non ostante dir non si deve ch' essa, allorchè si tratta di rendere scambievole l' uso delle proprietà personali, per un fatto *positivo umano*, o per una *libera* ed espressa convenzione non si possa effettuare. Anzi concedo che, considerato l' atto per se, sia totalmente *lecito*. Ma per istabilirlo avvi bisogno di una *espressa* e libera emanazione della volontà dei contraenti, perchè una vera comunione di beni inchiude una deroga, una limitazione della naturale e legittima libertà dell' uomo, come si è dimostrato di sopra. Non per questo io intendo di

escludere un' altra specie di comunione, la quale necessariamente rimane, e rimaner deve dopo anche lo stabilimento di qualunque proprietà. Questa si verifica in tutte quelle cose, le quali sono d'un *uso inesauribile* ed *innocente*, e in tutte quelle, che non violando punto il diritto naturale di proprietà, sono anzi necessarie per esercitarlo a comune vantaggio. Così l' uso del mare fuori del tiro del cannone (da cui non si può nè portare, nè ritrar nocumento) connesso e comunicante coll' oceano; così le vie pubbliche, sì nell' interno che nella congiunzione dei territorj, rimangono comuni, ben inteso sempre che ciò non attenti alla pace ed alla sicurezza delle persone, delle cose, ed a niun oggetto interessante per usi comuni.

II. Contemplando poi tanto la proprietà, quanto la comunione dei beni nei soli rapporti della *sussistenza*, io non veggo che in *fatto* si possa sostenere essere l' una ad esclusione dell' altra così *necessaria* all' ordine essenziale della *coesistenza* degli uomini, che si *debba* abbracciar l' una, o escluder l' altra. Come in astratto non ripugna che molti uomini prendano la risoluzion generosa di render reale il progetto della repubblica di Platone; o che, a guisa dei primi Cristiani, convengano in un tenor di vita animato da pura fraternità e benevolenza illimitata (come non ha ripugnato nè al fatto nè alla ragione l' esistenza del regime degl' Incas nel Perù, o quello del Paraguay); o che in altri paesi e secoli più o meno imperfettamente abbia avuto luogo una comunion virtuosa, la quale abbia tolti i cattivi effetti della soverchia disuguaglianza delle fortune: così pure, consultando l' ordine solo della sussistenza nelle relazioni fra uomo e uomo, non si può dire che all' ordine essenziale delle società ripugni la comunione di beni di cui parliamo. Ma dall' altra parte, siccome il meglio non può escludere il giusto ed il buono; così pure il sistema della comunione non può escludere quello delle proprietà dei beni.

L' unica questione che rimane sarebbe dunque: non se l' uno o l' altro di questi stati sia *per se* legittimo, ed essenziale alle umane società; ma bensì se, computando *tutte* le

circostanze di fatto, specialmente delle passioni e cognizioni degli uomini coesistenti nelle diverse età e contingenze inevitabili dal potere dell' arte politica, se, dico, torni meglio, o sia anche necessario per l'ordine della socialità abbracciare l' uno più che l'altro sistema. Ma questa è una disquisizione, i risultati della quale debbono esser dedotti da considerazioni ben diverse da quelle che si assumono nell' ordine puramente *teoretico* della sola *sussistenza* fisica degli uomini. Non è dunque questo il luogo proprio per discutere un tale oggetto; come neppure per trattare dei rapporti speciali o della comunione, o della proprietà. Esporre le sole nozioni *fondamentali* relative all' ordine della sussistenza nei rapporti scambievoli fra gli uomini, ma indipendentemente da considerazioni convenzionali, e con viste per ora generali soltanto: ecco il carico, al quale io debbo qui soddisfare.

§. 316. *Della disuguaglianza dei beni in generale. Rapporti di proporzione assoluti e rispettivi.*

L' uguaglianza e la disuguaglianza dei beni può essere riguardata sotto due rapporti di proporzione. Il primo è quello che contrae allorchè si considera la quantità dei beni rispettivamente ai bisogni d'ogni uomo: il secondo, quando si contempla questa stessa quantità fra uomo e uomo, fra classe e classe, fra società e società, o sia fra Stato e Stato.

Poichè la macchina umana è finita, egli è manifesto che la forza dell' umana sensibilità, e la misura dei bisogni reali, e d' ogni altro piacere e dolore sono pur finite. Sarà dunque anche *finito* il termine di proporzione della quantità dei beni che debbono servire all' uomo; e quindi esisterà un termine fisso per istabilire l' uguaglianza, l' eccesso, o il difetto dei beni. Perlochè dalla mancanza assoluta, che si può rappresentare come zero, fino all' indefinita opulenza si può tessere una scala di gradazione proporzionale e paragonata, la quale nella scienza del *valor* delle cose, e nel commercio umano forma un criterio importante. Nel comu-

ne linguaggio furono già distinti i più vistosi intervalli di questa gradazione. Chi manca assolutamente di tutto il necessario per la sussistenza vien chiamato *mendico*; e la mendicità rappresenta il nulla. Chi manca di *parte* del necessario si nomina *bisognoso*. L'indigenza viene espressa col segno del meno; e questa è suscettibile di più minute gradazioni. Colui il quale non ha che il puro *necessario* per la sussistenza vien chiamato *povero*. La povertà esprime la uguaglianza, o sia il pareggiamento coi bisogni assoluti. Quegli poi che oltre al necessario possiede eziandio quanto fa d'uopo per godere gli agi della vita, dicesi *comodo* e agiato. L'agiatezza esprime un di più dei bisogni di necessità, e un'uguaglianza coi bisogni meno pressanti. Il *ricco* possiede anche il superfluo; e però la ricchezza si può esprimere col *più* assoluto. L'opulenza finalmente si può figurare indefinita, e i gradi di lei formano una scala, la quale incominciando dalla ricchezza può essere spinta ad arbitrio a qualunque misura. Questo però non ha luogo che in una considerazione puramente specolativa la quale prescinde dalle leggi reali, con cui le cose avvengono nel mondo.

Tutti gli annoverati gradi, e le proporzioni ad essi adattate riguardano il primo aspetto sotto il quale si può considerare la quantità dei beni. E siccome il fondamento della proporzione vien formato dallo stato e dalla natura dei bisogni *personali*; e per istabilire la descritta scala di proporzioni non occorre altra considerazione che quella dell'uomo *individuo* senza pensare ad altri uomini coesistenti; così il detto rapporto si può chiamare *personale* ed *assoluto*.

Il secondo rapporto di proporzione è quello che viene costituito dal paragone della quantità rispettiva dei beni posseduti da due o più uomini, classi, società, come testè fu avvertito. Questo riceve propriamente il nome di *parità*, o *disparità* di beni, di agi, di ricchezza, di opulenza. È cosa troppo agevole il prevedere che, formata la scala delle proporzioni personali dei beni, e stabilite le classi corrispondenti dei possessori, sia che parlisi d'uomini particolari, sia che trattisi delle società, è agevole, dissi, il preve-

dere che si possono fissare tante proporzioni fra uomo e uomo, società e società, quanti hannovi dei detti gradi e stati assoluti e personali.

§. 317. *Cagioni naturali della legittima disparità dei beni. Definizione dell' industria.*

È legge indeclinabile di fatto del sistema fisico dell' universo, che l' ordine della sussistenza umana renda necessario quello del *lavoro* dalla parte degli uomini e delle società. La natura non somministra che prodotti *grezzi e dispersi* su la faccia della terra, i quali è indispensabile di raffazzonare, di cumulare e di conservare onde soddisfare alla sussistenza della specie umana.

È ben vero che la *necessità* di queste cure non *è uguale* in tutti i luoghi e in tutti i tempi; ma in tutti i luoghi e in tutti i tempi rendesi più o meno necessario l' esercizio della umana attività rivolto a ricavare, moltiplicare e ridurre le cose a beneficio dell' uomo; il che appellasi *industria*.

Ma per ciò stesso che quest' industria « è un esercizio « dell' *umana attività* in quanto viene impiegata su le cose « onde produrre utilità », ne verrà necessariamente ch' essa e i frutti di lei riusciranno in primo luogo (dato pari tutto il rimanente) *proporzionali* alle *facoltà* sì fisiche che morali impiegate dall' operatore industrioso. Con maggior ingegno, con robustezza maggiore, con maggiori lumi costituenti un vero incremento di forze artificiali, con maggiori stromenti che formano un reale incremento di forze esecutrici si potrà più ampiamente e con maggior effetto esercitare quest' attività, e (dato il resto pari dal canto delle sorgenti naturali dei beni) si potrà produrre un numero maggiore di oggetti utili. Ma siccome dall' altra parte questa attività si esercita sopra gli oggetti fisici tali e quali vengono spontaneamente dalla terra prodotti; e l' arte non può sottomettere le forze della natura se non fino a quel segno dentro cui la forza umana può predominare le cagioni fisiche: così ne verrà in secondo luogo che l' azione dell' industria umana sarà più o

meno giovata, più o meno secondata, più o meno impedita a proporzione della costituzion naturale ed irreformabile delle cose nei diversi luoghi della terra, e nelle diverse contingenze del sistema fisico dell' universo; e però i risultati dovranno necessariamente variare, sebbene si supponga la parità dell' ingegno, delle forze e dell' opera dell' industrioso.

Finalmente, date pari forze ed ingegno, e pari facilità o difficoltà esterne dal canto della natura, i prodotti utili riusciranno più o meno copiosi a misura della maggiore o minore assiduità nel lavoro dei diversi operatori.

La massa pertanto dei beni, e quindi la loro proporzion rispettiva, sarà un *risultato* derivante dall' azione o separata o riunita delle *tre* cagioni ora mentovate. Esistono adunque *cagioni* reali, naturali e legittime della disuguaglianza nei mezzi della sussistenza fra gli uomini, e queste cagioni si possono concepire in una maniera separata dallo stabilimento delle società. Le due prime non dipendono dall' arte umana. Possono dunque i particolari e le società giungere ad essere *superiori* ad altri loro simili in ricchezza, senza leder punto il *diritto* dell' uguaglianza, e della libertà comune, nel mentre pure che essendo essi veri *padroni* dei prodotti delle proprie cure hanno diritto d' esser rispettati da qualsiasi altr' uomo o società in forza appunto dell'uguaglianza.

§. 318. *Teoremi di diritto generale su l' occupazione ed aumento dei beni fra gli uomini.*

Per la qual cosa riunendo quanto appartiene a' dogmi di diritto concernenti i possessi delle cose godevoli nei rapporti fra uomo e uomo, società e società risultanti da quello che si è esposto fino a qui, si possono stabilire i seguenti:

TEOREMI FONDAMENTALI.

I. « Qualsiasi *occupazione* di beni fatta a puro titolo del « diritto naturale di sussistenza competente a qualunque « uomo, viene per legge morale di natura limitata dal *rea-* « *le bisogno* dell' occupante (§. 304).

II. « Qualunque *incremento* di beni derivante dall'indu- « stria personale di uno o più uomini e società senza usur- « pazione del vero diritto del terzo, non ha altri limiti che « quelli dell'industria, ed il possesso ne è sempre per legge « di natura inviolabile, qualunque possa essere la disparità « che ne nasca rimpetto ad altri uomini o società (§. 226, 227).

Questi teoremi bastino per ora. So che, esaminando i puri rapporti i più semplici indipendentemente dai fatti tutti sociali, si potrebbero discutere altri argomenti, e così per esempio trattar si potrebbe delle cagioni naturali che estinguono il diritto, come sarebbe della morte; e quindi delle *successioni per morte* nei beni di un defunto, il che è oggetto di vero Diritto pubblico: così pure dell' abbandono, o vacanza dei possessi avvenuta per causa spontanea; ma io non credo che questo sia il luogo acconcio per entrare in simili disquisizioni. Il punto di prospettiva in cui siamo non ci manifesta per anche *que' fatti*, dai quali dedur si possano i rapporti direttivi di queste e di altrettali contingenze del dominio delle cose fra gli uomini. Noi potremmo dedurre principj *astratti* e di pura specolazione, ma non principj *generali* atti a servir di norma alla pratica. Noi potremmo ragionar di Diritto, come il matematico ragiona della superficie dei corpi, nel mentre che ci è necessario ragionarne non come al matematico, ma come al fisico si conviene.

ARTICOLO III.

CONTINUAZIONE DEL PRECEDENTE ARTICOLO

Dell' ordine teoretico del dominio reale in vista delle convenzioni, o di altri fatti positivi fra gli uomini.

§. 319. *Soggetto di quest' Articolo.*

La seconda specie di rapporti concernenti il dominio reale che può esistere fra gli uomini particolari e le società indipendenti, si è quella che deriva dalle convenzioni, o da altri fatti positivi (§. 307). Fino a qui abbiamo trattato il nostro soggetto senza computar punto l' intervento di questi fatti; e quel che è più prescindendo fino dalla considerazione d' uno stato sociale qualunque. Le nozioni *fondamentali* riguardanti l' ordine teoretico-morale dei diritti e dei doveri umani nella detta seconda specie di rapporti, esigono ora la nostra attenzione, senza perder per altro di vista che noi prepariamo i fondamenti del *Diritto pubblico* (§. 276); e però che dobbiamo limitare, od estendere la trattazione giusta quanto fu già avvertito (§. 299).

§. 320. *Principio teoretico universale riguardante la piena libertà dei dominj reali, e le cagioni di fatto che possono limitare i diritti fra gli uomini.*

Posto che il possesso delle cose godevoli (altro non constando di positivo) è per diritto naturalmente *libero* (§. 300, 301), egli importa essenzialmente due facoltà: la prima è relativa a ciò che gli *altri uomini* far possono verso noi intorno al nostro possesso; e l' altra è relativa a tutto ciò che noi possiamo fare su le cose medesime da noi possedute. Parlando della prima, tener si deve come già dimostrato che ad ogni legittimo possessore compete il diritto, o sia la podestà irrefragabile ad essere *esente* per la parte di qual-

siasi umano potere da qualunque vincolo ed ostacolo che non venga autorizzato dall' uguaglianza di diritto (§. 236). E quanto alla seconda, si ha pure a tener per certo che ad ogni possessor legittimo appartiene la podestà irrefragabile di fare delle cose sue tutto quello che non nuoce all' uguaglianza scambievole di diritto (ivi). La prima inchiude il diritto di *escludere*, e d' *interdire* ad altri l' esercizio di qualunque atto di dominio nelle cose nostre, e di *non soffrire* che alcuno contro nostra voglia si arroghi un tal potere. La seconda importa il diritto di passare a chi, e come, e quando a noi piace o tutte o parte delle facoltà della padronanza alienabile a noi competente. Queste sono facoltà connesse essenzialmente l' una coll' altra.

Qualunque smembramento pertanto, qualunque servitù, carico, vincolo, il quale in grazia di altri uomini per una cagione avventizia assoggetti, aggravi, o leghi i possessi nostri, vale a dire o diminuisca gli *oggetti* del nostro diritto (§. 190), oppure tolga o limiti in qualunque guisa la facoltà di esercitarlo, non potrà legittimamente derivare se non che da un *fatto positivo* autorizzato dall' ordin morale di ragione; e perciò conforme alla giustizia comune (§. 233, 236). Dunque in atto pratico non *si può presumere* senza speciale ragione alcun fatto contrario all' integrità, all' indipendenza, o alla libertà dei possessi; ma ne deve formalmente constare. Perlochè in tutti gli affari pubblici e privati, nei quali si abbia in mira uno stato avventizio di cose, dato il *dubbio* dell' esistenza del *fatto legittimo* valevole a limitare o nuocere all' estension naturale del nostro diritto, si deve per dovere di natura pronunciare *in favore* dell' *integrità* e della *libertà*. Questa regola, come ognun vede, concerne non solo la sostanza in grande di un fatto; ma eziandio ogni circostanza o amminicolo importante per il *titolo* (§. 185) della supposta diminuzione, vincolo o carico dei nostri possessi.

§. 321. *Canone universale circa la misura delle alienazioni delle cose, e la limitazione dei correlativi diritti in conseguenza degli atti positivi umani.*

S'egli è vero che ogni uomo è padrone di disporre, o di trasferire in altri a piacer suo que' diritti che sono per legge di natura alienabili (§. 237): dunque qualunque uomo particolare, e società potrà liberamente diminuire, vincolare, o aggravare i suoi possessi fino a quel segno che possono essere alienabili, ma nulla più.

Se però il conservare la propria esistenza è un diritto, egli è nello stesso tempo anche un *dovere*. Questo dovere vien limitato dalla misura del reale *bisogno*, il quale è il titolo fondamentale dell'occupazione e del possesso delle cose (§. 300). Laonde, contemplando i rapporti di ordine dei possessi solamente dal canto del possessore dei beni, ne verrà che gli oggetti della sussistenza umana, nei quali si comprende eziandio la facoltà di operare (§. 300—303, 317), saranno alienabili sino al confine del *reale bisogno*, o sia fuori della misura dei mezzi necessarj alla sussistenza; ma dentro detta misura saranno inalienabili. Quel viaggiatore che nei deserti della Libia vende a caro prezzo un bicchier d'acqua, e poi muore di sete; colui che si rende schiavo assoluto d'un altro, o si pone nella impossibilità di esercitare le proprie forze a procacciarsi la sussistenza, violano il primo ed il più importante dei doveri, anzi ne violano molti ad un tratto, perchè dalla soddisfazione di questo dipende la facoltà fisica di esercitare tutti gli altri doveri.

La *prima condizione* pertanto che verificar si deve in ogni *fatto positivo* giustificante qualunque sacrifizio dei nostri diritti relativi alle cose godevoli, si è che la cosa, o il diritto, di cui taluno viene a mancare, sia per se *alienabile* (§. 222).

§. 322. *A quali capi si possano ridurre le cagioni di fatto avventizie giustamente deroganti alla pienezza astratta del dominio reale fra gli uomini.*

Questo non è ancor tutto. Per due *titoli* principalmente può esser reso legittimo l'atto di sminuire od alienare un oggetto di dominio reale, e di limitare o impedire nel possessore l'esercizio del diritto corrispondente nel commercio umano, nel mentre pure che per lo stesso mezzo si può accrescere il dominio altrui, e indurre un intiero sistema di rapporti reali producente una serie particolare ed avventizia di doveri e di diritti riguardanti i possessi e gli usi delle cose godevoli fra uomo e uomo, società e società. Il primo di questi titoli si è un atto speciale di padronanza, per cui ognuno esercitando il proprio diritto, specificatamente si priva di tutto, o di parte delle date cose alienabili (nel che si comprendono anche le facoltà), a norma di quanto fu altrove spiegato (§. 238). Il secondo titolo può derivare da uno *stato* di fatto qualunque conforme all' ordin morale, la conservazion del quale esiga per necessaria *conseguenza* alcuno eventual sacrifizio del diritto di dominio reale in compagnia de' nostri simili.

E per verità pensate che da una parte ogni bene reale alienabile è cosa propria di un dato possessore; pensate che dall'altro canto niun uomo ha naturale impero sul suo simile, e per conseguenza vige l' *interdetto* generale della natura di non padroneggiare l' altrui contro voglia del proprietario, e voi sarete costretto a confessare l'una delle due cose, cioè che ogni *privazione legittima* di diritto su i beni debb' essere o *interamente potestativa* del padrone della cosa, oppure che, posto anche un titolo generale inducente qualche sacrifizio di siffatti diritti, non potrà verun uomo o prima o dopo che l' urgenza speciale il richiegga essere obbligato a subire detta *privazione;* e quando accada di dovervi soggiacere, non potrà essere obbligato a sorpassare la *misura* della necessità del titolo stesso inducente la priva-

zione (§. 241, 263). Ciò premesso, esaminiamo i fondamenti dell' ordine teoretico di ragione d'amendue questi sistemi di cose, e tentiamo di attingere le dottrine dalla loro primitiva origine.

§. 323. *Aspetti diversi, sotto de' quali esaminar conviene la padronanza dei beni per l' ordine teoretico di lei fra uomo e uomo.*

Fu di sopra notata tanto la distinzione, quanto la coesione che passa fra i diritti considerati come facoltà, e i loro oggetti (§. 190, 192). Fu osservato eziandio che tutti i diritti sono risultati dei rapporti reali delle cose (§. 187), e sono mezzi d'utilità (§. 193, 194, 210). Parlando poi di quelli che versano intorno alle cose godevoli, di cui ragioniamo qui, dobbiamo rammentare che l'ordine teoretico-morale è *fondato* su l'ordine fisico ed *atteggiato* dall'ordine fisico (§. 306), nel mentre però che è *diretto* dalle relazioni morali (§. 189). Da queste riflessioni pertanto siamo guidati ad esaminare il diritto di *dominio reale* sotto due aspetti, cioè:

1.° Relativamente alla diversa *capacità* degli *oggetti* di reale dominio a ricevere, ed a corrispondere agli atti della padronanza, e ad apportare utilità, in quanto questa diversa capacità può far variare nel commercio umano le regole di ragione, o sia meglio, suggerire varj e speciali dogmi di diritto teoretico di comune equità indotti dai rapporti reali e necessarj delle cose.

2.° Relativamente all'*attività* stessa fisico-morale dell'uomo, in quanto per varie maniere conformi alla giustizia comune può nelle relazioni scambievoli di più uomini coesistenti dispor dei beni, ed agire rapporto ad essi.

ESAME DEL PRIMO ASPETTO.

§. 324. *A due classi si riducono gli oggetti della padronanza reale in forza della coesistenza e commercio di più uomini.*

Incominciamo dal primo aspetto. Egli è puramente fisico, ed è solamente di fatto. Dall' esame del fatto deve incominciare la scienza (§. 18, 23). Gli *oggetti* della padronanza reale si possono ridurre a due classi, cioè 1.° alle *cose fisiche*, le quali abbracciano quelli che appellansi beni stabili, mobili, semoventi: 2.° alle *cose fisico-morali*, le quali abbracciano tutte le opere e prestazioni personali di *industria* (§. 317) degli altri uomini a pro d' un terzo.

È chiaro che giusta la diversa natura di queste cose, in quanto ne può nascere la necessità di certi doveri negativi o positivi fra gli uomini, e ne può derivare l' utilità, emergere ne dovranno ordini diversi e regole diverse di ragione.

§. 325. *Pieno dominio dietro i rapporti i più generali appoggiati alla natura degli oggetti.*

Incominciando a cogliere il concetto il più semplice, il più generale ed il più pieno della padronanza ne' suoi rapporti alla natura ed all' uso degli oggetti utili di qualunque specie essi sieno, può la mente umana distinguere la *sostanza* dell' oggetto dall' *uso* di lui, e può altresì distinguere l' una e l' altro dal *godimento*, o sia dalla consumazione, per servirmi d' un vocabolo di economia. Può dunque nella facoltà fisico-morale dell' uomo distinguere altrettanti diritti correlativi: e così chiamare diritto di proprietà quello che ha per suo oggetto la *sostanza;* diritto *di uso* quello che ha per oggetto la *capacità* a farlo servire o direttamente o indirettamente alla utilità o ad altro volere umano; diritto finalmente di *godimento* la facoltà irrefragabile di giovarsi

dei frutti, o sia delle cose appropriate all'immediato godimento umano derivanti dagli oggetti medesimi.

Se si considera questo triplice diritto *riunito* in un sol uomo, si forma la nozione del *pieno* dominio relativo alla *natura* degli *oggetti*, il quale perciò involge nel suo concetto la coesistenza simultanea del possesso di queste cose, o della podestà irrefragabile a possederle in una data persona o fisica o morale.

§. 326. *Disparità esterna del pieno dominio in conseguenza de' suoi rapporti.*

Egli è manifesto che il pieno dominio di cui parliamo qui, sebbene venga riferito all' oggetto fisico del diritto, non può essere in tutti i luoghi, e in tutti i tempi, nè per tutte le persone nei rispettivi luoghi e tempi *uguale*. A tenore del diverso genere di vita, per esempio, cacciatrice, pastorale, agricola, che le società conducono; a tenore della fertilità o sterilità dei prodotti d' un dato suolo; a tenore finalmente della grandezza o picciolezza dei possessi di ogni particolare o società nello stesso tempo e luogo, deve *estrinsecamente* variare questo pieno dominio, sebbene dal canto delle facoltà sia uguale per tutti, cioè inchiuda il triplice diritto summentovato. Altre cagioni di disparità risultano da quello che fu detto di sopra (§. 317). L'utilità e la moltitudine dei mezzi di godimento attribuiscono una latitudine estrinseca al diritto di padronanza considerato rispettivamente al suo soggetto (§. 191), e formano per il *fatto* un più ampio o un più tenue *patrimonio*.

§. 327. *Verificazione dei possessi fisici nella coesistenza di più uomini. Sua necessità. Sue regole generali.*

Da questa veduta compatta e generale discendiamo a più speciali considerazioni. Dietro la distinzione fatta sopra delle

cose puramente fisiche da quelle che appellammo fisico morali (§. 324), noi dobbiamo incominciare dal considerar la prima classe nei rapporti dell' ordine teoretico-morale delle azioni fra gli uomini coesistenti. Cominciamo da quelli che riguardano la verificazione dei possessi in generale. Posto che una cosa utile *non posseduta* da alcuno può esserla da qualunque uomo, *deve constare* ad ognuno quale sia posseduta, e quale no, per non violare da una parte il diritto altrui, e per non rimaner defraudati dall' altra dell' esercizio del proprio dovere e diritto. Debbono dunque fra gli uomini coesistenti esistere *segni esterni* dei *possessi* delle cose; altrimenti qualunque uomo, fatta astrazione da leggi civili le quali stabiliscano un criterio ed un ordine di fatto positivo, avrà sempre ragione di usare del proprio diritto su le cose naturali che non portano indizio di un attuale possessore.

Ma giusta la natura dei diversi oggetti variar debbono necessariamente i segni esteriori dell' incominciamento e della continuazione dei possessi. E qui, distinguendo le cose *artificiali* dalle naturali, è chiaro che le prime portando di per se l' impronta dell' industria umana; e quindi involgendo necessariamente il fatto d' una *precedente occupazione* fatta dall' uomo, per ciò stesso che sono artificiali (cioè che la potenza umana le ha in qualunque maniera raffazzonate) traggono necessariamente il supposto dell' *appartenenza* e del possesso proprio di qualche uomo; di maniera che è necessario un indizio di fatto positivo, non per sapere se sieno possedute, ma bensì se sieno state *abbandonate*. Ridotta la cosa a questo punto essa diviene un' indagine di puro fatto; e le regole per discernere la verità formano parte di quella critica, la quale sì largamente si estende sopra tutta la scienza dei diritti ne' suoi rapporti alla coesistenza, ed al commercio degli uomini e delle società.

Se poi parliamo del possesso delle cose in senso stretto *naturali*, è manifesto che constar deve per visibili e certi contrassegni di un atto qualunque, o di una serie di molti

atti indicanti l'effettiva occupazione, *apprensione* ed appropriazione fattane da un dato uomo o società, e della continuazione della volontà di lui a ritenerne il possesso.

§. 328. *Annotazioni speciali su la verificazione dei possessi fisici.*

Ma qui occorrono alcune annotazioni. Fra le cose assolutamente naturali si annoverano le bestie di qualunque genere, le quali nella classe dei beni vengono disegnate col nome di *semoventi*. Se constasse, per esempio, che certe specie di bestie in un dato paese non si trovano in istato selvaggio; ma che tutte per un fatto generale vengono ritenute ed allevate in istato domestico, come i buoi, le pecore, i cavalli presso di noi, dovrebbesi stabilire qual canone di diritto che trovandone alcune a pascolare senza *saperne* il padrone non sarebbe lecito a chicchessia di prenderle ed appropriarsele; come nemmeno, se a confonder si venissero colle altrui, di ritenerle: poichè ignorar non si può che per fatto generale esse debbono certamente aver un padrone. Qui vige adunque la stessa regola delle cose artificiali testè accennata. Diverso sarebbe il caso di alcune lepri fuggite da un parco, o di uccelli nostrali scampati da un'uccelliera, i quali confusi cogli altri loro simili, e trovati nello stato loro naturale senz'alcun visibile contrassegno di appartenere ad un particolare, ricevono lecitamente qualunque primo occupante (§. 326).

Passiamo alle cose *stabili*. È nota la distinzione che fassi in giurisprudenza fra il nudo terreno, e le cose che in esso vengono piantate, seminate, erette, sovrapposte. Il primo chiamasi *suolo*, e le seconde *superficie*, sebbene assai impropriamente. Ma adottato un vocabolo è d'uopo usarne, purchè non tragga ad errori. Quando lo stato della superficie porta chiaramente l'impronta dell'industria umana, egli riveste la natura delle cose artificiali, e va diretto colle medesime regole di diritto. Ma allorchè egli non porta quest'impronta, è malagevole il potere in generale *verificar*

l'appartenenza, a meno che non si ricorra a stabilimenti totalmente positivi di termini piantati e riconosciuti, di siepi, di muri che li cingono, ec. Tale è il caso dei boschi e dei prati, dei quali naturalmente vanno coperti i dossi e le cime di molte montagne. Verificato il circondario d'un dato territorio, o di una data comunità, si potranno bensì escludere le altre società o comunità: ma, *altro non constando*, rimangono comuni a tutti gl'individui componenti quel dato popolo o comune, come son di fatti in molti paesi. Considerando ciò nulla meno che dopo l'introduzione della vita agricola e commerciale delle nazioni conservanti una sede fissa sopra di un dato suolo le porzioni di lui vengono per legge comune possedute in particolare dai privati, la *comunione* diventa veramente un'*eccezione*; e però si deve allora chiedere piuttosto: se un bosco, od un pascolo sieno comuni, anzichè se appartengano ad uom privato.

Quantunque contemplando una data popolazione rispettivamente ad un'altra sia vero in generale che la somma dei possessi stabili particolari degl'individui di lei formi, per dir così, la massa del possesso pubblico territoriale; e però renda *visibile* quello che spetta all'uno o all'altro popolo: tuttavia, siccome può rimaner sempre qualche cosa d'incerto a danno sì del pubblico che del privato, sarà sempre necessaria un'espressa e riconosciuta *demarcazione* dei rispettivi confini, e sarà questo un dovere di sicurezza addossato alla pubblica autorità.

Non è così fra i popoli pastori. Al momento che una tribù abbandona un dato spazio di terra proprio alla pastura per andare ad occuparne un altro, sorge per altri il diritto di occupare il luogo vacante, nel mentre pure che, durante l'occupazione di qualsiasi pascolo, non può pretendere di escludere un'altra tribù dall'approfittarsi d'un luogo *vicino* che le *sopravanza* (§. 304, 318). Nei popoli pastori pertanto il possesso non è verificato che dall'*attuale visibile posizione* delle gregge, e degli uomini congregati sopra un dato spazio di terra. Rimane dunque sempre un incerto, ed un incentivo quindi di spesse guerre, oltre la tentazione del

depredare oggetti non guardati quanto basta dalla rapacità, e dall' estrema disuguaglianza che questo genere di vita trae seco. Fra i popoli cacciatori avvi una maggior promiscuità di possesso rapporto al terreno; ed i possessi delle prede verificati vengono nei modi già conosciuti, cioè o coll' uccisione, o coll' accalappiarle in guisa, che non possano assolutamente fuggire.

§. 329. *Andamento naturale-pratico riguardante la verificazione dei possessi fisici fra più uomini coesistenti.*

Da tutte queste considerazioni lice arguire esistere un andamento tale nel giro delle cose umane, che a misura che i possessi sono più o meno importanti, si fanno naturalmente più o meno visibili le prove onde verificare la loro appartenenza. Dalla preda del cacciatore, dagli animali domestici del pastore e dell' agricoltore, passando per i campi, le case, i prati e i boschi per giungere fino ad una deserta riviera di mare, avvi una scala di utilità decrescente per gli uomini, ed avvi pur anche una gradazion naturale di forme più o meno significanti per accertare visibilmente l' appartenenza dei beni d' ogni genere. La forza del bisogno e della utilità sentita, d' onde sorge il valore dei beni fisici, pone un equilibrio proporzionato e naturale in que' fatti, i quali più o meno interessar possono i diritti, e il ben essere degli uomini coesistenti.

Dietro a queste viste fondamentali il precettore di Diritto ed il legislatore prendono norma a fissare i canoni generali, adattati al vario genere di vita delle popolazioni, onde caratterizzare la buona o la mala fede, la scusabile o l' ingiuriosa lesione che apportar si può nell' acquistare o ritenere i possessi; non che le precauzioni politiche, *cui fa d' uopo* di porre in opera per garantire la *libertà* sì nei privati che nel pubblico, contro le usurpazioni e le offese che avvenir possono fra gli uomini coesistenti. La legge della necessità dell' utilità e dell' uguaglianza di diritto (§. 265—269, 273) combinata anche col principio, che l' autorità

pubblica non deve caricarsi d'incumbenze superflue, formerà sempre lo spirito di tutte le provvidenze d'una buona legislazione.

§. 330. *Del diritto di uso e di godimento, in quanto viene atteggiato dallo stato fisico delle cose fra uomo e uomo.*

Verificatasi la proprietà, o il possesso legittimo, succede l'uso e il godimento (§. 325). Siccome la ragione per cui le cose godevoli divengono oggetto di diritto, consiste nella *capacità* loro a soddisfare ai bisogni reali dell'uomo; ed esse servono a quest'intento mediante i *frutti* o naturali o industriali che producono: così la padronanza dell'uomo s'impossessa della sostanza delle cose per ottenere il frutto; e la proprietà diventa veramente un diritto utile, atteso l'uso e il godimento annesso alle cose medesime. Per ogni rapporto adunque il *frutto* è parte, anzi la più importante delle parti dei reali possessi, e quindi dei diritti della sussistenza umana. Qui si vede adunque che la *proprietà giovevole* inerente allo stato fisico delle cose, costituisce un primario fondamento e rapporto di diritto: e da ciò deriva al proprietario la podestà irrefragabile a tutti que'mezzi che necessarj sono a far nascere, conservare, aumentare, difendere e ricuperare i detti frutti da chicchessia in qualunque stato essi si trovino.

Ma egli è noto che questi frutti, prima d'esser ridotti dall'uomo allo stato di consumazione, debbono nascere, crescere, maturare; debbono esser percepiti, cumulati, e nella consumazione medesima vengono successivamente diminuiti e distrutti. In questo stato di cose di puro *fatto fisico* hannovi realmente *molti stati* puramente fisici, qual è appunto di nati e non nati, immaturi e maturi, annessi al suolo, o sia pendenti e percepiti, parte raccolti e parte no, parte consumati e parte esistenti, confusi o separati, durevoli e non durevoli.

Se però dall'altra parte è vero che nel commercio *scam-*

bievole degli uomini coesistenti, dalla diversità delle annoverate circostanze di questi frutti, si possono fra due possessori indurre *effetti* diversi di *diritto*, a fine di eseguire fra loro le regole della giustizia comune, come la civile giurisprudenza il dimostra: egli sarà pur vero esistere un ordin morale di ragione teoretico relativo all' uso ed al godimento delle cose fra gli uomini coesistenti atteggiato specialmente dalla *qualità e dallo stato fisico* dei frutti loro. Siccome la dottrina di quest' ordine appartiene in massima parte alla teoria delle restituzioni (poco rimanendo per quella delle successioni), la quale forma parte dell' ordine della tutela e dei diritti che ne nascono; così questo non è il luogo proprio per istabilire intorno a lei alcun teorema di ordine. Per la medesima ragione credo acconcio di rimettere all' ordine stesso della tutela la trattazione delle regole risultanti dai rapporti di ordine che riguardano il guasto, il deterioramento, ec., derivanti dal fatto dell' uomo, o della fortuna.

ESAME DEL SECONDO ASPETTO.

§. 331. *Soggetto, e maniera dell' esame del secondo aspetto della padronanza dei beni.*

L' attività fisico-morale dell' uomo, in quanto per varie maniere conformi alla giustizia comune può nelle relazioni scambievoli di più uomini coesistenti disporre dei beni fisici, ed agire rapporto ad essi: ecco l' oggetto di questo secondo esame. L' esposizione sola del tema indica abbastanza che in quest' esame non debbonsi prender di mira che quelle sole maniere, le quali inducono un ordine speciale teoretico negli uffici, e nei diritti *scambievoli* degli uomini coesistenti, a fine di segnare le nozioni fondamentali ad uso del pubblico Diritto. Delle relazioni interamente personali e generali fu detto quanto basta di sopra.

Qui, come ognun vede, si prescinde dalla natura speciale dei beni, per non far attenzione che al solo esercizio

della podestà umana ne' suoi rapporti all' *uguaglianza* di diritto, che è l' unica norma direttiva le azioni libere nel commercio che passa fra uomo e uomo (§. 230).

A tre sommi capi ridur si possono tutte le *maniere* contemplate dal tema proposto; vale a dire: I. Acquistare, II Garantire, III. Alienare. L'acquistare qui non inchiude que' modi semplici ed assoluti, che sono proprj degli acquisti detti *originarj*, ma solamente quelli che convengono agli acquisti chiamati *derivativi*. Gli originarj prescindono dal concetto della coesistenza, del consenso e dell'opera di altri uomini: all'opposto i derivativi si riferiscono ai rapporti di coesistenza, e dipendono dalla volontà e dal commercio dei nostri simili. Ora è d' uopo di limitare il nostro esame a questo secondo ordine di cose (§. 331).

Per questa ragione, nel fissare i titoli principali delle maniere di esercitar la padronanza fra uomo e uomo, non si è fatta menzione della pura e diretta *conservazion* delle cose acquistate; ed invece si è posta la *garanzia*, a motivo che questa nuda conservazione è cosa del tutto *personale originaria* e diretta, e può solo interessare l' ordine comune allorchè si tratta dei rapporti i più *sviluppati* della *socialità*, dei quali non è ancor tempo di occuparci, dovecchè la garanzia è un genere di conservazione *relativo* e conforme alle condizioni, cui lo stato di convivenza e di commercio degli uomini porta sempre seco.

Fissati in questa guisa gli oggetti delle ricerche, agevolmente comprendesi che l' *acquistare*, di cui parliamo qui, ha in vista propriamente quel *modo* che deriva dall' *atto reciproco* di più uomini, a fine appunto di stabilire teoremi fondamentali di diritto; e però che i titoli degli acquisti saranno correlativi alle concessioni, o alle alienazioni altrui, di maniera che la concessione e l' alienazione d' una parte saranno connesse e correlative all' acquisto di un'altra parte, e viceversa.

La divisione pertanto, in cui le materie della dottrina dir si possono veramente separate, riducesi all' *alienazione* ed all' *acquisto* da una parte, e alla *garanzia* dall' altra.

Ognuna di queste maniere di esercitar la padronanza ha il suo particolar *ordine* teoretico di ragione. Nelle alienazioni e negli acquisti rispettivi, lo scopo da conseguire consiste nel *pareggiare* l'utilità mercè l'inviolato esercizio della *libertà* rispettiva (§. 238, 265—267). Il fine poi dell'ordine della *garanzia* consiste nel *mantenere e ristabilire l'integrità, e procurare la sicurezza* dei legittimi possessi dei beni. Il complesso dei *mezzi necessarj* a produrre l'uno e l'altro effetto, costituisce gli ordini teoretici de' quali parliamo.

Il buon metodo esige che per ora ci limitiamo all'esame dell'ordine teoretico delle *alienazioni*, e dei correlativi *acquisti*, rimettendo la trattazione di quello della garanzia all'ordine della tutela.

§. 332. *Nozione generale dell'alienazione di qualunque genere. Prima ricerca.*

L'*alienazione*, presa nel senso più generale, comprende ogni specie di atti, pe' quali una persona si *spoglia* o temporalmente, o per sempre di un diritto, cui è lecito di abdicare, trasferire, rinunciare, ec., in guisa che non appartenga più a lei, e in vece *possa* esser goduto da altri.

Spogliarsi di un *diritto* è un'espressione metaforica suggerita dalla connessione naturale che passa fra la podestà irrefragabile di possedere o di dimettere una cosa, di esercitare o di astenersi da un atto, coll'*oggetto* materiale del diritto medesimo (§. 190, 192). Connessione la quale fa sì, che nell'esercizio visibile del diritto l'*effetto esterno* dell'alienazione rassomigli ad uno spoglio volontario che fa taluno d'una cosa qualunque a lui appartenente. Qual sia il vero e diretto senso di codeste e di altre simili maniere di dire, lo abbiamo di già spiegato (§. 219).

Ritenuto questo senso diretto, siamo incontanente spinti a ricercare in primo luogo: quali sieno gli atti, pe' quali nel commercio scambievole umano ogni particolare, o società giudicar si debba aver fatto uno spoglio d'un diritto

alle cose godevoli. Questa ricerca si risolve su di un'altra più generale: quale fra più esseri uguali per diritto sia la maniera *legittima*, onde spogliarsi di un diritto di sua natura alienabile.

§. 333. *Risposta alla detta prima ricerca. Requisiti generali di ordine per qualsiasi legittima alienazione.*

La risposta è già fatta da quello che fu detto di sopra (§. 238). Ogni cessione, perdita, o disposizione di un diritto alienabile non può per legge naturale avvenire ed essere legittima e valida, se non deriva da un atto eseguito con *piena cognizione* ed assoluta libertà del legittimo proprietario del diritto medesimo. Unendo pertanto queste condizioni colla natura già espressa di ogni possibile alienazione, ne risulterà la *formola* generale degli atti, pei quali si può giustamente eseguire qualunque spoglio legittimo di un diritto di proprietà reale fra più uomini o società. Questa formola è la seguente: » Derogare per *propria autorità* fino » al segno che l'ordine morale il permette all'interdetto » generale assicurante l'indipendenza dei nostri possessi in » guisa che altri giovar se ne possa. »

Qui il nome di *autorità* si prende in senso di cagione efficace dell'alienazione imputata al possessore del diritto. Questa si può considerare sotto due aspetti, cioè, o come cosa di puro fatto, o come cosa di *diritto*. Contemplandola come cosa di fatto, esprime un'azione perfettamente *libera* di una persona, in forza della quale si produce un dato effetto (e qui quello dell'alienazione), in quanto la detta azione è propria della stessa persona ad esclusione di qualunque altra; e però l'*effetto* che ne nasce, *imputare*, o sia attribuir si deve all'azione di quella persona, e non ad altri (1).

(1) In questo senso fu ricevuta la parola *autorità* dagli antichi latini, come eruditamente riflette il Vico: » Dicta a » verbo graeco αὐτός: quamquam sint eruditi, qui negant » quod Dio (histor. lib. LV) graecus scriptor dicat, graecis

Assumendo poi la parola *autorità* come cosa di *diritto*, sarà : » la podestà giusta ed irrefragabile (§. 184) di prati» care una data azione, e produrre un determinato effetto, » in quanto deve per giustizia appartenere ad un dato uo» mo, o corpo ad esclusione di altri ».

Da tutto questo deducesi che l' esercizio dell' autorità importa un' azione fatta con piena cognizione e libertà dal proprietario della cosa alienabile, e che quest' azione deroghi all' interdetto assicurante la libertà naturale dei nostri possessi (§. 301, 310, 320). Da questo fatto si apre l' adito ad altri di prevalersi di quello che noi concediamo, in quella misura, e giusta quelle condizioni che all' autorità nostra piace di assegnare. Ciò è inseparabile dallo stesso concetto dell' autorità combinato con quello dell' alienazione.

§. 334. *Dei modi generali, coi quali si può eseguire qualsiasi legittima convenzione.*

Moto proprio. Convenzioni.

La natura stessa delle cose a prima fronte ci dimostra che a *due* maniere generali ridur si può l' esercizio dell' autorità effettivamente alienante qualunque diritto, e per conseguenza anche quelle della proprietà dei beni. E siccome fu osservato che i modi *derivativi* di acquistare sono correlativi a quelli delle alienazioni; così queste due maniere costituiranno anche i titoli (§. 185) principali degli *acquisti derivativi* dei beni fra gli uomini. Queste due maniere sono le seguenti :

» non esse vocabulum, quod latino *auctoritati* respondeat. » Quae ratio plane absurda est, et omnem etymologiae do» ctrinam convellit; ita namque quamplurima latina verba » graecam, satis multa hebraeam non haberent originem; quia » graecis et hebraeis verba non sint, quae iis latinis respon» deant. Αὐτός autem graecis significat, quod latinis *proprium*, » *suum ipsius* «. *De uno universi Juris principio et fine uno*, cap. 89.

1.° Un atto libero fatto per solo impulso del proprietario, che dir si potrebbe *moto proprio :*

2.° Un pari atto libero fatto per impulso, e con accordo colla volontà altrui, e viceversa, che appellasi *convenzione.*

La prima specie di atti, che denominammo di *moto proprio*, si può esercitare tanto *prima*, quanto dopo d'aver ottenuto il possesso d'una cosa qualunque. Nel primo caso il *diritto* è già deferito all'autore dell'alienazione, e sta in balìa di lui esercitarlo o no, o sia prender il possesso della cosa o no : nel secondo caso è deferito ed esercitato. Se dunque l'alienazione di *moto proprio* si pratica prima del possesso, dicesi *rifiutare*, o altrimenti *ripudiare* un diritto, ed il suo oggetto : se dopo il possesso preso, dicesi *abdicare, abbandonare.*

Ma il rifiuto, l'abdicazione, l'abbandono può aver di mira l'utilità, e la persona di un terzo. La nozione della padronanza ci indica che nel disporre delle cose alienabili possiamo prender di mira chi a noi piace ad esclusione di altri. Oltracciò l'analisi della nozione di diritto c'insegna che talvolta una prestazione altrui ci appartiene di diritto, il che appellasi *debito ;* e però anche di questa possiamo disporre a nostro beneplacito. È chiaro che in tutti i casi, ne' quali le alienazioni di moto proprio prendono di mira una *particolar persona*, esse rivestono un aspetto relativo. Il rifiuto fatto avanti il possesso può dunque acquistare il nome di *rinunzia al diritto ;* l' *abdicazione* e l' *abbandono* posteriore al possesso, può ricevere il nome di *remissione*, *concessione*, ec. Benchè qui l'effetto di ragione venga interamente consumato pel solo arbitrio, o sia per autorità dell'alienante, nè sia d'uopo di veruna convenzion formale; tuttavia, allorchè v'intervenga l'interesse del terzo, l'alienazione di moto proprio partorisce gli stessi effetti della convenzione formale, atteso che il debitore, a cui fu liberamente rimessa l'obbligazione, acquista il diritto di non esser più per quel titolo molestato, ed il rinunziatario acquista quello di non essere spogliato della cosa validamente rinunziata ; e viceversa sorge per il remittente ed il rinun-

ziante l'obbligazione di non rivocare l'atto suo, e di non turbare altrui nel possesso di quelle facoltà, le quali, in forza dell'alienazione da lui fatta di moto proprio, furono in altri trasmesse.

Io non mi posso occupare qui a dimostrar il fondamento e la ragione di questa legge di diritto, poichè risulta dai rapporti della *socialità*, a cui sta raccomandata l'obbligazione di osservare tutto quello che riveste la natura di convenzione, o almeno ne produce gli effetti (§. 253—257).

§. 335. *Continuazione. Delle alienazioni convenzionali. Definizione e caratteri della convenzione.*

Che cosa è *convenzione?* Che cosa è *alienazione convenzionale?* » La *convenzione* altro non è che una manifesta» zione d'una determinazion *libera* di due o più persone » a concorrere *d'accordo* ad eseguire un dato fatto, cui sta » in *loro balìa* il poter accettare o ricusare «. Questa definizione vien giustificata dalle seguenti ovvie osservazioni.

1. È noto che un volere *non* palesato non può costituire oggetto di convenzione alcuna fra gli uomini. Per questa ragione preferisco il dire che la convenzione è una *manifestazione* d'una determinazion libera, anzi che il *consenso* in se medesimo. In molte dottrine di diritto si fa valere anche il consenso e *tacito* e *presunto*, il quale è sempre consenso. Ma nelle convenzioni propriamente tali si possono forse generalmente e precipuamente assumere queste forme ambigue? Nelle convenzioni non interviene forse la *promessa*? Ora che altro è la promessa fuorchè » un'*esterna* » *significazione* della volontà di una persona fatta ad un » terzo di eseguire, o non eseguire in grazia di lui un dato » fatto »? Ad ogni modo siccome non è lecito di fingere gratuitamente l'esistenza dei voleri umani in quelle cose, che sono puramente arbitrarie ed avventizie; ma egli è d'uopo che ne consti positivamente, per la ragione che noi non possiamo acquistar diritto da altri se non mediante il loro beneplacito (§. 320); e siccome di questa esistenza

non ne può constare che per *segni esterni*: così la cosa si ridurrà mai sempre alla *manifestazione*, o sia a que' fatti che palesano le umane intenzioni.

II. Nelle convenzioni ricercasi che la determinazione e l'emissione della volontà umana sieno assolutamente *libere*. È notorio che con ciò si ricerca la pienezza di cognizione, di scelta e di esecuzione negli atti tutti convenzionali, senza di che sono nulli; e si esclude l'ignoranza, l'errore e la coazione per le ragioni esposte altrove (§. 147, 148, 238). Dei quali vizj, se di tutti, o di alcuni di loro una convenzione fosse per avventura affetta, si ha per non fatta, ed anzi nasce il diritto di reintegrare colui che ne riportasse danno. La ragione di tutto questo è fondata negli stessi principj fino a qui esposti. Se l'uomo aver potesse impero naturale sul suo simile (il che involgerebbe in diritto una contraddizione, perchè all'apposto ogn'altro lo avrebbe su gli altri), la libertà di tutti i poteri sarebbe *indifferente* nelle convenzioni. Di fatti in questa falsa ipotesi non badandosi al diritto di padronanza di chi serve, ma alla sola volontà di chi comanda, sarebbe indifferente il ricercare, se chi serve conceda di buona voglia o no, con piena cognizione ovvero per errore, perchè ad ogni modo prestar *deve* l'atto ricercato. All'istante però che niun uomo può godere di codesto impero sul suo simile, e che per ottenere un diritto da altri è d'uopo che il proprietario del diritto medesimo sia *autore* e *padrone* assoluto del suo atto, e lo faccia con quella piena cognizione, con quel buono e spontaneo volere e libertà che a padrone e ad autore si conviene (§. 238), rendesi nelle convenzioni manifesta la necessità della libertà pienissima, di cui ragioniamo qui. Per la qual cosa se esigesi la *libertà*, o sia l'*esenzione* da ogni ignoranza, inganno, timore, coazione, ec., negli atti assolutamente potestativi, ciò non si esige propriamente a motivo dell'*imputazion morale* degli atti umani; ma bensì per effettuare le leggi della *comune giustizia*, la quale è l'unica norma, e la legge unica che può consacrare la fede dei patti fra gli uomini (§. 230, 235, 253-256). Laonde in questo luogo

la pienissima libertà racchiude veramente il concetto di *due* cose unite, cioè, tanto l' esercizio dell' assoluta *autorità* nel senso già definito (§. 333), quanto di quello di quella *padronanza*, o sia della personale proprietà, la quale esige che nulla venga commesso di ciò che può *ledere l' uguaglianza* di diritto, e che può offendere o minacciare l' entità e la sicurezza di quello che ci appartiene (§. 235—238). Perlochè comprendesi da una parte che l' uguaglianza di diritto è il *principio* e la fonte, d' onde emana tutta la *validità*, la podestà e la religione delle convenzioni umane; e dall' altra si vede che la pienissima libertà nel senso testè accennato, e non altrimenti, è il *mezzo* o sia il *requisito* di *fatto* per cui quest' uguaglianza praticamente si può verificare, e verificandosi, rendesi valido l' atto stesso che con libertà si eseguisce; ben inteso che nelle altre parti delle convenzioni non accada cosa alcuna lesiva dell' uguaglianza delle parti contraenti, vale a dire della giustizia comune.

III. La determinazione libera, di cui parliamo, debb' esser fatta e manifestata fra *due* o *più* persone, e deve cospirare con perfetta unità ed uguale spontaneità ad eseguire uno stesso fatto. Questo è per se manifesto, ed anche notorio. Una persona sola non fa una *convenzione*. Convenire significa venire, cospirare in uno; e perciò, indica un' *unità di voleri di più uomini* riferita allo stesso scopo. È dunque evidente non bastare la volontà di una o di alcuna delle parti a celebrar una giusta convenzione; ma essere assolutamente necessaria la perfetta *unanimità* tanto nel divisamento principale, quanto in tutte le sue circostanze accessorie, e nei mezzi necessari ad eseguirlo: di maniera che, sebbene nell' *esecuzione* possano essere distribuiti diversamente i carichi e i beneficj; e che taluno, per esempio, abbia a fare e l' altro solamente a concedere o a tollerare; l' uno a dare e l' altro a ricevere, l' uno a compiere un ufficio e l' altro a contraccambiarnelo; ad ogni modo il totale progetto delle rispettive incumbenze debb' essere interamente conosciuto e concordato dai contraenti tutti senza alcuna discrepanza.

Da ciò ne segue che ogni convenzione viene così investita, e chiusa da una rigorosa ed individua *unità* di forma indotta dall'unità, o sia identità di consenso, ch'egli è impossibile di prescindere o di tramutare alcun particolar volere senza distruggere l'essenza stessa della cosa. In un quadrato, sebbene la posizion dei lati sia tale, che due di essi giacer debbano orizzontalmente, e due altri perpendicolarmente, l'uno debba esser posto al basso, e l'altro all'alto, l'uno a destra, ed a sinistra l'altro; nondimeno costituiscono tutti insieme il concetto del quadrato in una maniera così semplice ed indivisibile, che levato uno di essi, o dando loro una posizione diversa, il concetto essenziale della figura viene distrutto, ed il quadrato non esiste più. L'unità di consenso deve qui esser effettuata colla pienezza di *cognizione*, e coll'assoluta *libertà* di tutti i poteri dei contraenti, come consta dalla definizione medesima della convenzione. Quest'unità viene richiesta e consecrata dal principio generale della comune giustizia. Non dobbiamo dunque riguardarla solamente come un dovere richiesto dal *concetto logico* della convenzione, come appunto far si potrebbe dell'unità di forma del quadrato accennata or ora; ma bensì la dobbiamo assumere come un vero *moral dovere*, come un *precetto* di naturale Diritto. Vero è che allorquando io voglia descrivere una data figura, mi è d'uopo di tracciarla giusta una data forma; altrimenti io non formerò quella figura, ma un'altra: quando avvenisse però che in questo io prendessi abbaglio, io non commetterei male alcuno, nè violerei alcun dovere naturale. Non è così nel conchiudere una convenzione col mio uguale. All'istante ch'io celebro un contratto con lui, sono *obbligato* per legge di natura a verificare tutti i requisiti dell'unità di cui parliamo, a fine di *rispettare* l'uguaglianza di diritto; perchè altrimenti facendo usurperei su la libertà di lui un impero illecito, il quale riprovato dalla legislatrice natura, non mi darebbe veramente diritto alcuno; e solamente, se volessi farlo valere, mi renderebbe reo d'una ingiusta lesione di quello d'altrui.

Laonde se avvenga che nel formare una convenzione vi si mescolino per entro patti così speciali a due o più persone singolari, che in essi non intervenga l'assenso degli altri contraenti, non si potrà sostenere giammai che questi patti costituiscano parte *integrale* della convenzione *comune*; ma solamente dir si dovrà essersi effettuata una *somma* ed una catena di più convenzioni *particolari*, le quali, quantunque possano aver causa l'una dall'altra, tuttavolta formano altrettante unità distinte, sebben forse connesse per i titoli che vi diedero origine.

IV. Si è posto finalmente nella definizione come requisito delle convenzioni, che il fatto sia tale che *stia in balìa* dei contraenti il *poterlo accettare, o ricusare.* Senza questa condizione di fatti l'atto che si celebra non sarebbe più una *libera* convenzione, ma vestirebbe la natura di *ubbidienza.* Ora è noto quanta differenza passi fra una convenzione propriamente tale, ed un' ubbidienza anche volonterosa. La nozione di libertà e di padronanza involge essenzialmente il concetto di poter appigliarsi, o di rigettare un dato partito. L'esistenza d'un legittimo *comando*, o d'una legge di qualunque ordine, non mi lascia più questo potere; di maniera che, ricusando io di prestare il mio assenso, posso ciò nulla meno esser astretto ad eseguire l'ingiunto comando.

È vero che può accadere, salva l'esecuzion principale dell'atto comandato, che io abbia arbitrj su la *maniera* di eseguirlo; e questa maniera, per ciò stesso che può essere arbitraria, è valevole a formare oggetto di scelta: ma può essa forse costituir soggetto di formale convenzione? Per rispondere a questa domanda è d'uopo fare più osservazioni. La prima, che in questa ipotesi la mia libertà non può più spaziare tra il fare e il non fare *assoluto;* ma viene ristretta entro il cerchio degli atti varj coi quali eseguir puossi il comando, di modo che o nell'una o nell'altra guisa io debbo sempre *positivamente limitare* la mia libertà o operando, o omettendo. La seconda condizione poi si è, che siccome ogni maniera è un fatto speciale; così la scelta di questo fatto, benchè dir si possa a me libera, e però in qualche

guisa sembri potere formar materia di convenzione, non dico solamente coll'autor del comando, ma con altri uomini a favor de' quali il comando può essere pronunziato: nondimeno in ultima analisi riducesi piuttosto ad una *opzione di ubbidienza*, che ad una formal convenzione.

Se di fatti nell'eseguire il comando io son costretto ad appigliarmi a qualcheduna delle maniere valevoli a recarlo ad effetto; e se o l'autore di lui, o chi ne approfitta *debbono esser contenti* della mia scelta, purchè cada su di alcuno dei modi acconci ad eseguirlo: si esclude per ciò medesimo ogni titolo di convenzion formale. Che se poi io *dovessi* pattuire con altri la maniera stessa dell'esecuzione, lungi che questa condizione aumentasse la mia libertà, la legherebbe vie più, perchè allora, oltre la necessità di ubbidire per l'esecuzione in genere, dovrei anche dipendere dall'altrui volontà intorno la maniera stessa dell'esecuzione.

Se finalmente *altri* dovesse convenir meco circa il modo dell'esecuzione, siccome avrebbe sempre il diritto a costringermi ad appigliarmi o all'uno o all'altro dei detti modi; così la convenzione non ridurrebbesi che ad una *pura scelta doverosa*, o sia a dichiararmi fra una o più alternative: e però l'atto mio vestirebbe la natura d'*opzione*, e nulla più.

Da tutte queste considerazioni pertanto risulta che, posta la necessità di ubbidire, si toglie veramente ogni titolo confacente alle convenzioni propriamente tali, e per conseguenza deducesi che il soggetto naturale delle convenzioni si è veramente un *atto cui sta in balìa* dei contraenti di fare o di non fare, di accettare o ricusare.

§. 336. *Delle promesse estorte per ingiusto timore. Confutazione della comune opinione degli scrittori di morale Teologia.*

Ad onta della certezza, e notorietà di questi principj, chi crederebbe che gli scrittori di morale Teologia, erigendosi in precettori di *naturale* Diritto, abbiano avuto coraggio di

pronunziare, e tuttavia sostengano e facciano adottare la massima che » un contratto strettamente tale fatto in forza » di *timor grave ingiustamente* incusso per estorcere un » consenso sia *valido* per *naturale Diritto* « ? Eppure la cosa è così (1). La loro dimostrazione consiste nel dire che la volontà non è soggetta a vera coazione; e però che il timore non toglie il volontario.

Sarebbemi agevol opra, entrando nei più arcani recessi delle volizioni umane, dimostrare lo scambio dei termini che si commette nella prova di questa tesi: ma ragionando di cose di Diritto non abbisogno di intraprendere quest' analisi psicologica. Io chieggo in vece a' Teologi in qualità di maestri di naturale Diritto: Fra due uomini si debbono o no osservar le regole di giustizia comune? Mi lusingo che mi diranno di sì. Or bene ditemi: Quello che è *contrario* ai dettami di questa giustizia può egli partorire diritto a favore dell' uom ingiusto? La ragione mi risponde di no (§. 178—182). Ma se l' ingiustizia dell' atto di lui non può produrre per lui diritto: dunque è impossibile che in altri produca *l' obbligazion* correlativa a prestare l' effetto di quest' atto medesimo. Se in forza d' un' *ingiuria* l' uno non può chiedere l' adempimento della promessa: è dunque assurdo che l' altro abbia il *dovere* di prestarlo. Ciò consta dalla connession naturale dei correlativi essenzialmente uniti e costituenti la nozione del diritto (§. 178). Ora, tolto da una parte il diritto, e dall' altra l' obbligazione, come verificar si può la *validità* dell' atto medesimo? Che altro è la validità di un atto fuorchè *l' efficacia di lui a produrre effetti di diritto*, o sia la forza legittima e non rivocabile a capriccio

(1) « Contractus stricte sumptus ex *metu gravi injuste* ad » extorquendum consensum incusso factus, ex *communi sen- » tentia validus* est 1.° Jure *naturae*, quia metus gravis non » impedit voluntarium ac liberum sufficiens ad peccatum mor- » tale quando non tollit usum rationis, nec sufficientem deli- » berationem: voluntas enim non potest cogi quo ad actus » elicitos ». Antoine, *Theologia moralis univ. tract. de contract.*, Cap. I. Quaest. 3. Tom. IV, pag. 21. Edit. Taur. 1789.

di produrre in uno il diritto a pretendere, e in un altro l'obbligazione a prestar qualche fatto?

Spingiamo la cosa alla sua vera origine. I *requisiti* delle convenzioni da qual ordine di cose sono essi stabiliti, se non che dai dettami dell' *uguaglianza* di diritto? Se ricercasi la cognizione e la libertà, e se queste sono requisiti per contrarre avventizie obbligazioni, esse nelle convenzioni umane non costituiscono i fondamenti del dovere *teoretico-morale* di mantener la fede data; e però non sono fonte primitiva dell' obbligazione: ma formano solamente le condizioni di fatto dell' ordin *morale-pratico* d'ogni specie di patti, perchè *senza il loro concorso* l'uomo non sarebbe veramente *autore* e *padrone* della sua proprietà *personale*, e dovrebbe *servire* senza titolo al suo simile (§. 238, 333, 335). Il principio adunque inducente e giustificante la validità delle convenzioni si è quello dell' uguaglianza, o indipendenza di diritto fra uomo e uomo, di modo che la libertà delle convenzioni medesime non è altro che un *mezzo pratico* per *attivare* questo principio. Ogni qual volta pertanto l'inviolato esercizio della padronanza assoluta ha o non ha luogo, si verifica o non si verifica la *validità* degli atti liberi e convenzionali celebrati fra gli uomini. Ora quest'autorità e padronanza rispettiva non è dessa forse lesa da colui che col timore *ingiusto* estorce una promessa dal suo uguale? Promettere una cosa costretto da questo timore, nel mentre che o non si avrebbe mai promesso, o non si avrebbe a quella maniera promesso, non è liberamente pattuire, ma *ubbidire.* » *Res est imperiosa timor.* «

Attribuire pertanto il nome e la forza delle convenzioni a codesta specie d'ingiusta ubbidienza, egli è un sovvertire l'ordine essenziale della giustizia comune, egli è un abusare di ogni nozione morale per tiranneggiare la probità, e far trionfare un brigante criminoso; in una parola, egli è un vestire *l' ingiuria* di diritto. L'uomo in fatti non ha egli diritto di viver sicuro, allorchè non viola la comune giustizia (§. 235—238)? La sicurezza non è forse una porzione di que' beni, ch' egli sotto la protezion dell' ordine ottener

deve da' suoi uguali? Ma colui, che incute grave ed ingiusto timore per estorcere una promessa, non viola forse questa sicurezza? Anzi egli reca *ingiuria*, e doppia ingiuria, perchè offende ad un tempo stesso la sicurezza e la proprietà personale. Lungi pertanto che il brigante ingiusto abbia diritto di ottener la prestazione della promessa per grave timore estorta, egli può anzi da quello che è soverchiato esser efficacemente respinto a titolo di difesa (§. 237), e nella società essere gravemente punito.

Debbo io far osservare una singolar contraddizione negli scrittori che combatto? Essi riconoscono che colui, il quale incute grave timore per estorcere una promessa, commette *ingiuria*. Essi di più attribuiscono all' ingiuriato il diritto di rivendicare ciò che da lui fu per timore ingiusto prestato, ed anzi di rescindere a proprio piacere il contratto stesso, nel mentre pure che dichiarano *valido* l'atto della promessa e della prestazione. Ma dovremo noi forse credere su la loro parola che nell' ordin morale di natura le cose possano essere e non essere nello stesso punto? Se di fatti lo stesso stessissimo atto senz'altra aggiunta racchiude il titolo a dare ed a ripetere, o sia a dare e a togliere; egli dunque racchiude rapporti legittimi e simultanei a dare e non dare: e per conseguenza le cagioni reali delle cose costituenti i titoli di diritto (§. 185) possono, in forza delle medesime circostanze reali di fatto, racchiudere rapporti contraddittorj. Sarà mai dovere d'una creatura ragionevole spingere il rispetto verso l'autorità fino al segno di rinunziare al principio di contraddizione?

Per questa ragione nulla aggiungerò su la pretesa forza obbligatoria del giuramento estorto per timore ingiusto in un colla promessa, il quale a senso dei Teologi è tale, che il contratto *non* si possa rescindere a piacere dell' ingiuriato. Mi permetterà la teologica gerarchia ch' io le chiegga: Come il giuramento abbia forza di fare che ciò che per diritto di *natura* è ingiusto, giusto divenga? Come l' ingiuria si vesta di legittimo e vero jus? Come la Religione sia distruttiva del buon ordine sociale, e in contraddizion cön se stessa?

Come l'uomo probo e benefico con danno ingiusto del suo ben essere sia obbligato a servire all'audace brigante? Come in fine stia in balìa d'ogni uom malvagio e ardito, attentando alla sicurezza e strappando il giuramento dalla bocca del suo simile, collocare in Cielo l'assurdo ed orrendo diritto del più forte, e portare in terra catene consacrate, colle quali il delitto leghi quando a lui piaccia le timorate coscienze? Se avessero conosciuta la maniera di dedurre le nozioni morali dalle loro origini; se al mezzo onde esercitare i diritti e i doveri non avessero attribuito le competenze del *titolo* originante; parmi che, volendo costoro opinar di buona fede, non sarebber caduti in questo perniciosissimo assurdo. Tanto è vero che si verifica la necessità di conoscere, o di usare del metodo indicato al principio di quest'Opera, e segnatamente di quello di non dedurre i rapporti di diritto dall'indole ristretta e particolare del soggetto, o sia della materia che si tratta; ma bensì dalla veduta del fine dell'ordine, e dalle relazioni connesse e necessarie da lui indotte (1).

§. 337. *Definizione dell' alienazion convenzionale. Degli acquisti convenzionali correlativi.*

Dalle cose discorse dal paragrafo trecentotrentadue fino a qui, deducesi in che consista *l' alienazion convenzionale.* » Spogliarsi o temporalmente o per sempre, mercè un atto » in tutti i suoi possibili rapporti *libero* e *concordato* fra » due o più uomini, d'un diritto per se *alienabile* in guisa » che possa essere goduto da altri « ecco in che consiste l'alienazione convenzionale. Dopo le nozioni partitamente esposte di sopra, non abbiamo bisogno di addurre nè spiegazioni nè prove di questa definizione, la quale è un risultato già dimostrato dalle sue premesse.

In vece io fo osservare che *l'acquisto derivativo* essendo *correlativo* all' alienazione, quanto ampio sarà il campo

(1) Vedi §. 49, pag. 35—36.

degli oggetti, e quanto variata la sfera delle maniere delle alienazioni convenzionali, altrettanto vasto sarà il campo degli oggetti, e variata la sfera dei modi degli *acquisti convenzionali*. Ma siccome al variar dello sviluppamento dell'umana perfettibilità, e delle altre cagioni sopra annoverate (§. 317, 326), si moltiplicano e variano questi oggetti e queste maniere; così variar pure e moltiplicarsi dovranno naturalmente gli oggetti, e i modi delle alienazioni e degli acquisti convenzionali.

ARTICOLO IV.

Del principio autorizzante le proprietà permanenti ne' suoi rapporti alle alienazioni.

§. 338. *Seconda ricerca. Esposizione delle opinioni di Montesquieu e di Mirabeau.*

Fino a qui ci siamo occupati a soddisfare alla ricerca sovra proposta (§. 332), cioè: » Quali fra più esseri per » diritto uguali sieno le *maniere legittime* onde spogliarsi » d'un diritto reale alienabile «. A questa naturalmente succede la seguente: » Sopra *quali oggetti* in generale cader » possano fra più uomini coesistenti le *alienazioni* avuto » riguardo a tutti i rapporti di ordine; e però, quali pos- » sano essere in correlazione gli oggetti degli *acquisti deri-* » *vativi* nel senso già spiegato di sopra (§. 331). »

La risposta a questa domanda sembra in generale fatta, se rammentiamo che tutti gli oggetti di possesso riduconsi alle *due classi* già ricordate (§. 324), cioè alle *cose fisiche* recanti utilità, e alle *prestazioni personali.* Parlando della prima classe, e rammentando la distinzione dei tre diritti costituenti il pieno dominio dei beni (§. 325), pare che in generale non vi possa essere difficoltà alcuna per l'alienazione di tutti e tre indistintamente. Il lettore ricorda che qui non prendiamo di mira il solo fatto materiale della translazione della cosa, o del possesso; ma bensì la parte *morale*, cioè il diritto dell' uomo su le cose medesime.

Ma l'alienazione presuppone essenzialmente il diritto di

padronanza. Ora mi si chiederà in primo luogo: » Se in una
» considerazione generale, e separata dalla contemplazione
» dei rapporti *sociali*, si possa attribuire, e positivamente
» autenticare nell' uomo un *diritto vero di proprietà na-*
» *turale e permanente*, non dico delle sole cose industriali
» e dei frutti; ma del suolo medesimo, d'onde tutte le
» cose godevoli derivano. » Questo, come ognun vede, è
un articolo fondamentale e massimo per la *ragion pubblica
economica* sì interna che esterna, dal quale dipende *l'eser-
cizio* della padronanza reale.

Montesquieu ha detto che » nella stessa guisa che gli
» uomini hanno rinunziato alla loro indipendenza naturale
» per vivere sotto leggi politiche, essi hanno rinunziato alla
» *comunion naturale* dei beni per vivere sotto leggi civili.
» Le prime delle dette leggi procacciano a loro la libertà,
« le seconde la proprietà. « (1)

Mirabeau, parlando all' Assemblea nazionale di Francia
intorno al diritto delle successioni ereditarie sul proposito
del principio autorizzante le *proprietà permanenti* si è spie-
gato nella seguente maniera: » Bisogna vedere se la *pro-
» prietà* esista per legge di natura, o se pure essa sia un
» beneficio della società . . . . Se noi consideriamo l' uomo
» nel suo stato *originario*, e senz' alcuna regolata società
» co' suoi simili, sembra ch' ei non possa avere diritto alcuno
» esclusivo sopra verun oggetto della natura; perchè quello
» che appartiene ugualmente a tutti, realmente non appar-
» tiene a persona alcuna. «

» Non v' ha parte alcuna del suolo, niuna produzione
» spontanea della terra, cui un uomo abbia potuto appro-
» priarsi ad esclusione di un altr' uomo. L' uomo della na-
» tura non può avere un vero privilegio se non che sul suo
» proprio individuo, sul lavoro delle proprie mani, sopra
» la capanna da lui costrutta, su l'animale da lui atterrato,
» su la cultura stessa e sul suo prodotto. Ma all' istante
» ch' egli ha raccolto il frutto del suo travaglio, il fondo

(1) *Esprit des Lois*, *lib*. 26, *chap*. 15.

« sul quale egli spiegò la sua industria ritorna al domanio « generale, e rivien *comune* a tutti gli uomini: ecco ciò che « i primi principj delle cose c' insegnano «.

« Ciò che può essere riguardato come l' origine della « vera proprietà, è il parteggiamento delle terre, fatto ed « acconsentito dagli uomini scambievolmente avvicinati; « e questo parteggiamento suppone, come vedesi, una so- « cietà nascente, una convenzion primitiva, una legge reale. « Per questa ragione gli antichi hanno adorato Cerere come « la prima Legislatrice del genere umano. «

« Noi possiamo dunque considerare il *diritto di pro-* « *prietà*, quale noi l' esercitiamo, come una *creazion so-* « *ciale*. Le leggi non proteggono, nè mantengono solamente « la proprietà; ma in qualche guisa la fanno *nascere*; esse « la determinano; esse le attribuiscono il posto e l' esten- « sione che la medesima occupa nei diritti del cittadi- « no. » (1)

In quest' ultimo tratto sta tutta la tesi. Il rimanente del passo allegato ne forma la prova. Scorgesi da esso che alla così detta comunion primitiva o originaria Mirabeau non attribuisce tutta quella estensione cui altri maestri di naturale diritto pretesero; ma che la limita soltanto ai *fondi*, dai quali derivano le cose godevoli.

Quanto poi a Montesquieu la maniera vaga e generale

(1) *Collect. des travaux à l'Assemblée Nationale, Tom. V. pag.* 498, *dans l'esprit de Mirabeau, liv.* 5., *Chap.* 4., *Tom. I. pag.* 255, 256, *edit. Paris, chez Buisson*, 1797.

Un altro Autore, il quale per lo più ha trattato la Politica colle sole vedute d'un moralista, e che ha tentato di appuntellare con isforzo i governi della terra sul modello della comunion Spartana, e della Repubblica di Platone, era ben naturale che riguardasse come dogma irrefragabile le opinioni ora esposte; e che anzi, confondendo i disordini procedenti da un cattivo regime pubblico coll' innocente e legittimo commercio ed incremento delle proprietà, rappresentasse la loro introduzione come il massimo male. Questi è il celebre e virtuoso MABLY. Vedi *Doutes aux Economistes, lettre I. Principes des Lois, liv. I, Chap.* 3.

colla quale egli si esprime, non lascia travedere s'egli assuma la comunione in quella estensione illimitata con cui fu posta da altri Scrittori, oppure se contentisi di ristringerla, come Mirabeau, al solo terreno. Nel primo caso io oppongo, senza ripetere, le ragioni sovra allegate (309, 310). Nel secondo, formando una stessa opinione con quella di Mirabeau, diviene oggetto della seguente discussione.

Veramente, se richiamisi quello che esposi (§. 309), non sarebbe qui necessaria altra disputa. Il *diritto* di proprietà permanente risulta così determinato dal bisogno e dalla indipendenza insieme combinati, che scorgesi tantosto la fallacia dell'opinione di Mirabeau. Ma siccome non si vede per anche quello che il parteggiamento sociale possa aver aggiunto a questo diritto, e fino a qual segno la convivenza in società possa influire su di esso; così io credo necessario di trattare direttamente del *Titolo naturale* della proprietà stabile, in quanto può aver rapporto a tutto il sistema economico sì pubblico che privato delle civili società.

§. 339. *Distinzioni preliminari. Tesi nostra.*

A fine di evitare ogni scambio vizioso di idee, egli è d'uopo di ben distinguere quei fatti i quali danno *origine* al diritto di proprietà stabile, da quelli che altro non fanno che accertarne, agevolarne e garantirne l'*esercizio*. I primi versano propriamente sul *titolo* (§. 185) del dominio reale: i secondi sul *possesso* (§. 302). Il titolo senza il possesso riducesi ad una mera pretensione. Aver il titolo senza potere in *fatto* godere il pacifico e sicuro possesso, è la stessa cosa che avere una legittima facoltà senza il suo effetto. Ma ciò non ismentisce l'*esistenza* della facoltà medesima; diciam di più: il possesso pacifico e sicuro non sarebbe mai *legittimato*, se a lui non precedesse, e sottostasse perpetuamente il titolo originante il diritto.

Ora, nella quistione del *titolo* originario e naturale delle proprietà stabili, io dico che il parteggiamento delle terre fatto e riconosciuto dagli uomini associati è bensì un

mezzo necessario per vie più accertare, agevolare e garantire estrinsecamente i *possessi* particolari stabili; ma non è, nè può essere nè *cagione originaria*, nè mezzo necessario per *fondare* il diritto stesso della proprietà stabile. Dietro i principj generali già esposti (§. 213—216) io non dovrei essere obbligato a dimostrare questa mia tesi: nondimeno per escludere ogni ambiguità credo opportuno di addurre gli schiarimenti che seguono.

§. 340. *Aspetto preciso della questione.*

Ritengo come conceduto e dimostrato di sopra che l'uomo indistintamente in ogni fatto positivo delle società si debba considerare come vero *proprietario*, o sia padrone assoluto di tutti i *frutti* derivanti dalla propria industria. Ritengo pure come conceduto e dimostrato di sopra che ogni uomo abbia l'originario diritto d'insistere e di possedere un dato *fondo* per percepirne i frutti necessarj alla sua sussistenza; ed assai più si debba considerar *padrone*, se questi frutti derivino dalla industria di lui. Or eccoci al raccolto: eccolo compito. Il possessore sta per isvolgere di nuovo la terra a fine di preparare la sua sussistenza per l'anno seguente. L'inverno coprirà nel suo seno il grano seminato, e sarà fors'anche spuntato prima del rigor del freddo. Il possessore poi ha piantato viti, alberi, siepi; ha scavato canali per dirigere e divertire le acque. Qua ha atterrato un bosco; là ha ascingata una palude. Qua ha il suo casolare; là tiene il suo gregge al pascolo. Lungi ch'egli abbia, o mostri intenzione di abbandonare quel fondo, tutto all'opposto indica che vuol proseguirne il possesso.

Non importa, dice Mirabeau: « Al momento ch'egli ha « raccolto il frutto del suo lavoro, il fondo sul quale egli « ha spiegato la sua industria ritorna al domanio generale, « e rivien comune a tutti gli uomini ». Ma Mirabeau intende egli che ciò avvenga perchè prima d'un parteggiamento *convenzionale* degli uomini uniti, raccolto che abbiasi il frutto, mancano *contrassegni visibili* i quali attestino che

quel fondo appartenga ad un dato uomo particolare; o perchè veramente, posti anche questi contrassegni, manca tuttavia nell' attual possessore un *vero diritto* a *continuare* ulteriormente a ritenerlo? Se ciò pretendesse nel primo senso, la controversia non cadrebbe più sul diritto; ma solamente su la *prova esterna* del possesso: il che non togliendo in realtà il diritto, non potrebbesi più verificare quanto egli dice dappoi, cioè che il diritto di vera proprietà sia una *creazion sociale*, cui le leggi umane, non solamente proteggono e mantengono, ma fanno nascere in guisa, che lo determinano, ed attribuiscongli il posto e l' estensione da lui occupata nei diritti del cittadino.

La questione pertanto riducesi ai seguenti termini: « Se, « indipendentemente dal parteggiamento delle terre eseguito e riconosciuto d' accordo dagli uomini coesistenti ed « uniti in colleganza sociale, un dato possessore di un fondo « il quale non dia contrassegno alcuno di abbandonarlo, « dopo la percezione dei frutti del lavoro fatta sul medesimo fondo, si debba per legge naturale considerar munito « del diritto di continuare a suo beneplacito nel possesso « esclusivo di detto fondo; ovvero, se raccoltine i frutti, « senza che il possessore dichiari alcun abbandono, per « *legge di natura morale* torni ad esser *comune* a tutti gli « uomini, come se veramente non appartenesse a verun « privato; e però *ipso jure* spengasi la padronanza *esclusiva* « dell' anterior *possessore*. »

§. 341. *Richiamo ed applicazione delle precedenti dottrine all' origine delle proprietà stabili.*

Io ho addotte bastevoli ragioni onde abbracciare la prima opinione. Mirabeau con molti altri sostiene la seconda. L' unica ragione sta nel concetto della pretesa *comunione* che riveste gli aspetti che furono già da me avvertiti (§. 308, 311, 314). Ora giova richiamarli ed applicarli alla discussione presente.

Poichè *tutti* gli uomini hanno diritto a sussistere, hanno

pur diritto alle cose a ciò necessarie. La terra è la sorgente, d'onde in prima origine derivano queste cose, e l'industria le fa aumentare. *Tutti* gli uomini adunque hanno diritto ai *frutti* della terra. Ecco il primo aspetto di questo concetto che si può dire *teoretico*.

Ma come ognuno intende, qui occorrono due considerazioni. La prima si è: che non inducesi una precisa ed indeclinabile *necessità* che *tutti* gli uomini posseggano in comune un dato *fondo*; purchè in *qualunque maniera* a loro pervengano le cose necessarie alla sussistenza. Se, a modo d'esempio, la terra fruttifera fosse nella luna, e che di là piovessero gli alimenti e gli altri oggetti utili, in tale ipotesi gli uomini avrebbero diritto su la pioggia dei beni che incessantemente di là cadesse, senza essere veri *proprietarj* del suolo della luna.

La seconda considerazione si è: che questo titolo *comune* a vivere è cotanto distinto e separato dalla *comunione* originaria pretesa da' Juspubblicisti, che anche *dopo* l'introduzione la meglio accertata e concordata del parteggiamento delle terre, il titolo suddetto sussiste ancora nel pieno suo vigore, ed ha sempre un legittimo effetto nei casi di necessità (§. 226), come si dirà più sotto. Ma se dall'altra parte mediante il detto parteggiamento credesi di poter creare un legittimo titolo originante le *stabili proprietà* in senso di personale padronanza esclusiva e permanente; dunque è manifesto che la ragion naturale e comune a tutti gli uomini a vivere non richiede propriamente ed essenzialmente la *comunione* pretesa: altrimenti, ad onta di ogni sociale convenzione, l'introduzion delle proprietà non potrebbe essere mai *legittima*, perchè essenzialmente distruttiva della comunione originaria di cui parliamo; la qual comunione, se fosse necessariamente annessa al diritto di tutti gli uomini a vivere, sarebbe assolutamente inviolabile e imprescrittibile.

Siccome però in fatto pratico, dietro i dettami dell'uguaglianza, ripugna ogni comunion obbligatoria di frutti e di cose industriali considerata come legge primitiva e naturale (§. 308 - 313); così scorgesi che il diritto comune a

vivere è un principio, il quale per se solo non determina, nè può determinar nulla di preciso nè per rapporto alle proprietà, nè per rapporto alla comunione, considerate come *forme* di *possedere* in seno ad un' aggregazione di più uomini coesistenti.

Il concetto dunque *generale* del solo diritto di sussistenza appropriato a tutti gli uomini altro non importa che la *facoltà* di ottenere in *qualunque* maniera i mezzi onde provvedere alla conservazione e nulla più. Se poi questo diritto si considera fra uomo e uomo, egli esige che niuno venga turbato nell' esercizio del proprio diritto; e però reca i diritti del possesso *esclusivo* delle cose atte a soddisfare ai bisogni personali, come fu già dimostrato. Or eccoci al secondo aspetto della pretesa comunion primitiva, che dir si potrebbe *pratico*.

Certamente per una finzione puramente fantastica, in cui si separano gli uomini dalla terra, e quelli si considerano per un istante privi di possessi, e questa di possessori, non troviamo che l'una più che l'altra parte di terreno debba, o possa per se appartenere piuttosto al tale, che al tal altr' uomo. Ma che perciò? Se in fatto pratico verificar devesi necessariamente il contrario (§. 311); e se verificatosi, non è più possibile ad altri possessori di occupare lo stesso luogo nulla più che a due corpi caduti in terra non è possibile di occupare lo stesso spazio; se tutto questo è indubitato: per ciò stesso si sente qual grave abuso sia il trasportare ad atto pratico una cosa che non può esistere che in astrazione (§. 311, 314); e quel che è peggio fabbricarvi sopra un ordine per determinare i diritti e i doveri degli uomini viventi in società. Sotto tutti gli aspetti pertanto svanisce il fondamento della comunion pretesa, nel mentre pure che in correlazione vige, e validamente si spiega per un possessor di terreno il diritto della padronanza stabile su di esso, unica fonte degli oggetti di consumazione (§. 330). Tutto questo sia detto per preparare la risposta *categorica* alla dottrina di Mirabeau.

§. 342 *Risposta categorica alle opinioni contrarie.*

Voi volete che prima d'ogni regolare società e parteggiamento convenzionale delle terre, io non possa essere mai riconosciuto *stabile padrone* d'una data parte di terreno; e però che in quello stato, dopo avere spogliato il campo dei frutti da me allevati, io cessi d'esserne padrone esclusivo. Ma *perchè* ciò? Perchè, voi mi dite, in tale stato originario « Tutte le cose appartenendo ugualmente a tutti, non possono appartenere esclusivamente a nessuno ». Ecco quello che è assolutamente falso. Notate: voi mi parlate d'un *fatto* che mi dite legittimo. Questo fatto non può esistere, nè può essere legittimo (§. 308, 311, 314, 341).

Ma voglio esser generoso. Supponiamo per falsa ipotesi la comunione da voi immaginata. Voi mi volete decaduto dal mio possesso; ma perchè? Perchè il mio campo rimanga al domanio generale. Ma a che deve servire questo domanio? Alla sussistenza di *tutti* gli uomini. Deve dunque il terreno, almanco per l'*usufrutto* annuale, esser diviso fra tutti gli uomini aventi diritto di sussistenza. Ora vi prego a pensare che anch'io sono del numero degli uomini; anche a me dunque toccherà il diritto ad occupare qualche luogo, d'onde ricavare la mia sussistenza: il bisogno, ch'io aveva lo scorso anno, mi stringe anche nel venturo. Questo bisogno non mi ha forse autorizzato ad insistere nello scorso anno sul dato campo? Nell'anno venturo non esiste forse ancora lo stesso bisogno, pel quale sarò autorizzato ad occupare un campo qualunque? E perchè dunque, senz'altre inutili e ridicole cerimonie di devoluzioni al domanio e di nuovi possessi, non sarò io autorizzato a continuar a possedere il medesimo fondo, posto che io ho sempre diritto ad occuparne qualcheduno?

Io vi dirò di più che dopo essere stata la superficie da me livellata, scavata con canali, arata di nuovo e seminata, io ho uno speciale diritto ad insistere sul suolo, senzachè verun altro possa turbare il mio possesso; perch'io non

l' ho da principio nè rubato, nè usurpato. Per la medesima ragione che voi non mi potete spogliare della mia casa, opera delle mie mani, voi non mi potete spogliar nemmeno del mio campo, lo stato del quale è pur opera mia, e cui io porterei meco se fosse portatile. E qui ricordiamoci che la padronanza, e l'abituale legittimo possesso delle cose non si giudica dietro l'incessante insistenza, o connessione col braccio dell'uomo; ma bensì dal *titolo* che giustifica il possesso, e dalla funzion naturale della cosa determinata dal bisogno umano, e dalla posizione e natura di lei (§. 303).

È dunque manifesto che la proprietà permanente sul terreno può essere in origine cosa di *naturale Diritto*, senza che a farla nascere sianvi necessarie le convenzioni ed il parteggiamento voluto da Mirabeau, e da molti altri. I rapporti di verità sono tali, che o conviene render comune ogni cosa anche industriale e personale (il che ripugna all'ordine della giustizia comune, come fu già provato), oppure che è d'uopo concedere la proprietà permanente su le terre, come fu conceduta su i frutti, e fu anche accordata *temporalmente* sul suolo.

§. 343. *Esame della stessa opinione ne' suoi rapporti alla pubblica pace e sicurezza sì interna che esterna.*

E qui spontaneamente si affaccia una riflessione che parmi importante. Ella è cosa per se certa e universalmente ammessa, che le popolazioni della terra le une rimpetto alle altre pareggiar si possono ad altrettante persone bastanti a se medesime, le quali fra loro vivono in istato di assoluta e naturale indipendenza; di maniera che, prescindendo da alcune circostanze del tutto positive ed avventizie, non sostengono generalmente fra loro se non che doveri e diritti puramente negativi (§. 252—256). Ritenuto questo principio, e combinandolo colle due opposte opinioni sul titolo originario delle proprietà stabili, quali conseguenze ne derivano? Se ammettasi la mia sentenza, niun pretesto si lascia ad una nazione o vicina o remota onde colorare una guerra

di *pura usurpazione* del territorio d' una nazione agricola. Ma facendo valere l' opinion comune de' Juspubblicisti, si apre un campo perpetuo onde disputare i possessi *stabili* fra popolo e popolo. Allorchè i Tartari sotto nomi diversi inuondarono il mezzodì dell' Europa potevano dire a' Romani: « Noi abbiamo diritto quanto voi sul bel suolo di Grecia e « d' Italia. Niuna convenzione fra noi esiste, dietro la quale « noi possiamo riconoscere che voi dobbiate esser padroni « di questi paesi più che noi. La natura diede la terra in « comune a tutti gli uomini, e tale la serba fino a che i « compadroni rinunziando a questa comunione, ne cedano « scambievolmente i titoli originarj per acquistarne uno de- « terminato perpetuo e convenzionale fra uomo e uomo, « nazione e nazione. Ma noi non praticammo mai questa « rinunzia nè in favor vostro, nè di verun altro popolo « della terra. Il suolo di queste belle provincie appartiene « dunque ancora al *domanio universale*: concedete pertanto « che anche noi ne godiamo al pari di voi. »

Lascio ai sostenitori della sognata comunione la cura di formare a questo discorso una risposta conciliabile coi loro principj. Lascio pur anche a loro il pensiero di rispondere ad un uomo privo d' ogni fondo *stabile*, il quale, non volendo esercitare industria personale nè di mano nè d' ingegno, tentasse di turbare l' altrui proprietà, e ragionasse nella seguente maniera: « Da quando in qua Crasso e Lu- « cullo aver debbono il privilegio di possedere tante case e « tanti campi (1), ed io quello solamente di possedere le

(1) Guardimi il Cielo ch' io sia per autorizzare giammai il sistema *vincolato* della disuguaglianza delle proprietà stabili! Ma nello stesso tempo io son ben lontano dall' ammettere la comune opinione su l' origine legittima di queste stesse proprietà. Fra gli estremi avvi un mezzo, nel quale solamente s' incontra il vero, il giusto, il buono. Io non crederò mai che l' introduzione delle proprietà stabili, ed il rispettarne le ragioni *entro i limiti*, e giusta la *maniera* che il buon Diritto naturale manifestano, possa recar seco gl' inconvenienti supposti da Mably e da altri suoi seguaci. Io all' opposto sono

« mie nude braccia? Chi ha data la podestà alla generazione
« dei nostri avoli di spogliare una parte dei loro discenden-
« ti del diritto *comune* a posseder questa terra in comune,
« come a tutti gli uomini per natural ragione s'appartiene?
« Voi mi citate il parteggiamento delle terre concordato,
« eseguito e riconosciuto tanti secoli sono: ma dove produ-
« cete voi i chiari ed autentici documenti di questo fatto,
« il quale, per ciò stesso che è *positivo* e *derogante* ad un
« *comune diritto*, non può essere nè creduto, nè ammesso
« senza prove convincenti? Voi non siete da tanto da mo-
« strarmene pur un solo, a meno che non vogliate ad una
« ipotesi fantastica fabbricata in un gabinetto dar nome e
« valore di formale diploma. Ma fingiamo il parteggiamento
« da voi asserito; e che perciò? D'onde i nostri padri at-
« tinsero il diritto della comunion preceduta allo stabili-
« mento delle proprietà? Dalla natura, voi mi rispondete.
« La ragione di questo diritto dove fu radicata? Nella co-
« stituzione dell'esser umano, nel bisogno di usare dei
« frutti della terra, nell'uguaglianza di diritto fra uomo e
« uomo. Ora io, e tutti gli altri miei simili, abbiamo sor-
« tito la medesima costituzione, siamo cinti dagli stessi
« bisogni, siamo dotati della medesima uguaglianza di di-
« ritto. Abbiamo dunque, altro non constando in contrario,
« il medesimo diritto naturale di comunione, ed esiste per
« noi uno stesso domanio universale. »

« Se a' nostri padri è piaciuto derogarvi, che importa a
« noi? Erano essi forse immortali? Avevano forse sopra noi
« impero, o potevano spogliarci dei diritti accordatici dalla

intimamente persuaso che senza rimedj *diretti* e artificiali, e seguendo le pure indicazioni della libertà naturale e dell'uguaglianza di diritto fra gli uomini uniti, si possa ovviare a que' mali che sono la conseguenza non del *naturale diritto di proprietà* stabile, e dell'esercizio di lui; ma bensì della mal intesa bonarietà delle società del non esercitare il diritto di *proprietà* loro appartenente giusta l'*ordine* indicato dalla natura.

« natura? Se noi siamo uomini al par di loro, e che al par
« di loro col respirar l' aura vitale rechiam con noi i diritti
« della natura, essi non avevano podestà soverchiante, e
« derogatoria delle ragioni nostre naturali nulla più di
« quello che noi far potevamo verso loro. La terra non ai
« morti, ma ai viventi possessori *appartiene*, perchè i vi-
« venti possessori hanno il bisogno e il diritto a sussistere,
« bisogno e diritto creato dalla natura ed autenticato da lei;
« bisogno e diritto che colla vita si estingue. Dunque le an-
« tiche convenzioni positive non hanno valore fra le gene-
« razioni, se non in quanto vengono in ogni età rinnovate.
« Ma la convenzione di stabilire proprietà esclusive non può
« essere mai valida, se tutte le parti che hanno diritto
« alla *comunione* degli stabili non rinunziano al diritto per-
« sonale di godere in comune il domanio generale, essendo
« assurdo ad un uomo, o ad una sola classe d' uomini spo-
« gliare i loro uguali, ed anzi il maggior numero d' uguali,
« di un diritto naturale, personale e primitivo. Dunque,
« dato anche per falsa ipotesi il fatto da voi immaginato, è
« chiaro ch' esso non avrebbe forza ad obbligare una poste-
« rità numerosa, la quale non ha mai sognato di recedere
« dalla comunione da voi proclamata, nè di acconsentire,
« e concordare lo spoglio del proprio diritto sul domanio
« generale che le appartiene. »

« Che se mai mi citaste il *fatto* delle proprietà mante-
« nute e perpetuate in società, voi mi dovreste concedere
« che tutti i vincoli del feudalismo e dei fedecommessi for-
« mino parte del contratto sociale. Voi dovreste porre la
« pazienza degli oppressi da una soverchiante forza come
« un contratto, ed un' approvazione legittimante tutte le
« ingiurie recate agli uomini. No, non v' è mezzo per voi.
« Al momento che voi stabilite il dogma della naturale ed
« effettiva comunion di possesso della terra, e non giustifi-
« cate l' introduzione delle proprietà stabili in altra manie-
« ra, che per una convenzione derogante ad un natural
« diritto antecedente, mi dovete concedere che anche per

« me trovar si deve nel domanio generale la mia rendita di « cento scudi » (1).

« Ma siccome dall' altra parte trovo questo domanio oc- « cupato ed usurpato da una classe di pochi congiurati ad « opprimere i molti, nè v' ha speranza per me di farmi « rendere il fatto mio; così ecco fra me ed i proprietarj uno « stato di guerra giusto e naturale, in cui io, unitamente « a' poveri uguali a me, potrò a buon diritto praticare tutto « quello che mi conviene per far rivalere le naturali mie « competenze ». Ecco il linguaggio, cui tutta la classe dei non proprietarj colla scorta delle dottrine de' Juspubblicisti tener potrebbe in società.

§. 344. *Schiarimento. Del diritto di necessità ne' suoi rapporti ai possessi ed alle alienazioni.*

Taluno ha detto: Chi tien la terra, tiene anche gli uomini che ivi abitano, e da lei traggono sussistenza. Chi tien la terra, io rispondo, tiene anche gli uomini *fuori* del campo della *necessità*, ma non *dentro* di esso. Fu osservato di sopra (§. 321) che le cose godevoli, ed i diritti sopra di quelle entro il confine del rigoroso bisogno della sussistenza, sono *inalienabili*. Ma soddisfatto un tale bisogno, e rispettatone il dovere, possono ad un uomo, o ad una società *sopravanzare* e beni e mezzi di godimento, i quali essendo acquistati con modi legittimi sono inviolabili per ogni altro (§. 226, 227, 233); ma *alienabili* per chi li possiede. Di fatti se i diritti determinati dal dovere sono inalienabili, egli è perchè simili diritti sono *mezzi indispensabili* a soddisfare al *dovere* della sussistenza (§. 321). Saranno dunque sempre alienabili *al di là* della sfera del dovere, e potranno essere da altri acquistati (§. 220—223, 321).

Posti adunque due uomini, o due società, una delle quali possegga cose godevoli *oltre* il bisogno, e l' altro, o l' altra per *necessità* di fatto loro non imputabile (§. 273)

(1) Si allude a *l' Homme à cent écus* di Voltaire.

non ne abbiano, e non ne possano aver nulla, o quasi nulla, questi avranno incontrastabilmente diritto sul *di più* dei primi, essendo tenuti almeno di ricambiare con opera o industria senza detrimento dei proprj doveri il sacrifizio che da altri esigono. La natura, che volle *ugualmente* la conservazione degli uomini per ciò stesso che a tutti ne impose il dovere, e ne accordò il diritto (§. 225—234) nel caso che il dovere e il diritto inalienabile del primo rimanga intatto col soddisfare alla necessità non imputabile del secondo, non potrebbe acconsentire che la sorte del necessitoso rimanga vittima della soprabbondanza benchè lecita del ricco, o dell' agiato.

Laonde non succede nella nostra ipotesi un conflitto di diritti *ugualmente* forti, i quali urtandosi in senso contrario si distruggano; il che, se anche avvenisse, autorizzerebbe sempre la guerra (§. 230, 262): ma per lo contrario egli è un conflitto del diritto di conservazione dell' indigente condensato dal sommo bisogno, il quale, nell' atto che agisce sopra gli oggetti utili sopravanzati al ricco, non ritrova che un alienabil diritto, sempre rispettabile in tutti gli altri casi, il quale nell' ordin morale delle obbligazioni vien ristretto per lasciare al non colpevol necessitoso la soddisfazione del prepotente suo bisogno. Il fondamento di questa teoria sta in quello dell' obbligazion morale accoppiato al principio dell' uguaglianza, in forza della qual combinazione ci vien fatto palese non esistere verun dovere di *morire* per rispettare l' abbondanza altrui, o anche il possesso necessario; ma che fra due esseri uguali e sensibili la legge della comune giustizia naturale indipendente dalle convenzioni positive esige necessariamente il pareggiamento dell' utilità diretto dalle leggi della necessità (§. 150, 210, 216, 257—267).

Nel caso pertanto dell' incolpabile necessità di cui si tratta qui, se il meglio agiato ricusasse di acconsentire al pareggiamento indicato, si darebbe luogo ad una *guerra* giustissima per parte del necessitoso.

Ecco come la natura, eccitando nel sistema delle pro-

prietà l'energia dell'amor proprio di ognuno onde accrescere i mezzi di godimento, ma attemprando ad un tempo stesso le leggi del suo grand'ordine giusta i rapporti dell'uguaglianza di diritto, fa sì che l'industria dell'uno sia premiata coll'aumento dei beni; ed all'infelicità incolpabile dell'altro venga soccorso colla giustizia, senza dispensar tutti dall'impiegare per quanto possono la loro industria, nel mentre pure che la superiorità naturale di fatto dell'uno vien posta in *comune* per supplire alla irreformabile inferiorità dell'altro.

Se dunque questo caso di necessità può fra gli uomini e le società avvenire; può certamente esistere una cagione *avventizia* e *necessaria* di *alienare* ogni specie di beni resi indispensabili dall'imperioso ed incolpabile bisogno della sussistenza.

Qui la natura stessa delle cose fissa le *condizioni* del contratto. La *necessità* è la legge direttrice. Si tratta egli della necessità di *usare* solamente di una cosa? Finito l'uso devesi restituirla. Si tratta di consumarla col godimento? Quando si potrà, converrà restituirla o in pari quantità e qualità, oppure per equivalenza. Per la medesima ragione la *misura* di quello che si toglie, o si usa per *diritto* di necessità, è definita dall'urgenza medesima.

Nei casi di pubblica carestia, di assedio, di navigazione, d'incendio, di aggressione, di transito necessario e giusto, di sanità, di tutela in generale avvenir possono i titoli di fatto di questo diritto; e però il *Diritto di Necessità* incolpabile si può teoricamente estendere sopra tutto il campo dei diritti umani sì in società che fuori, sì fra i privati che fra le nazioni.

È quasi superfluo avvertire che non convien confondere la legge della necessità, di cui parliamo qui, con quella più *generale* che forma l'anima di tutta la scienza del Diritto. Questa vige sempre anche fuori dei casi del *conflitto* e della collisione dei diritti altrui, ed insegna ad evitarli; quella al contrario non vige sempre; e quando ha luogo,

porta seco il *conflitto*. Essa si potrebbe denominare la **Ragione del necessario conflitto** fra gli uomini e le società.

Volgendo quindi il discorso all' argomento da cui incominciammo, ne risulta che prima d' ogn' altra cosa la ragione del *necessario conflitto* lega coloro che tengono la terra. Questi poi, tenendola in codesto modo, se tengono gli uomini, ciò non può mai avvenire con vero sacrifizio della comune giustizia, stantechè sotto l' equo regime della natura sì il proprietario che il semplice industrioso sono sempre costretti ad impiegar l' opera loro onde ottenere la felice conservazione; e però l' uno e l' altro non dispensati dal travaglio, l' uno all' altro servono per la propria utilità e pel solo impero della necessità, giusta la gran formola dell' eterno ed invariabil giusto naturale (§. 268).

Quando io parlo del regime *equo* della natura, io ho in mira di accennare una costituzione ed amministrazione di società, nella quale le proprietà sieno nella loro origine legittime, cioè acquistate senza soverchiare l' altrui diritto, in cui a' privati non concedasi maggior impero di quello che loro accordò la natura medesima; nè la società per un' inconsiderata connivenza lasci in mano dei privati l' uso di que' diritti che sono interamente proprj di lei; e quel che è peggio autorizzi con leggi assurde ed inique l' orgoglio, la prepotenza e l' avarizia di certe particolari classi di persone, e leghi con vincoli violenti e perniciosi di generazione in generazione il corso naturale delle proprietà. Certi solitarj e buoni specolativi mal conoscendo i rapporti teoretici di natura, giustamente sdegnati contro il mal trattamento fatto dal truce ed insultante orgoglio, e dall' inesorabile avarizia ai loro fratelli, hanno caricato delle colpe dei potenti *l' ordine naturale* delle proprietà, e si sono volti a rovesciarlo, sostituendovi un più violento sistema lesivo di tutti i diritti. Potevano con ugual ragione condannar gli uomini a non saper più parlare, perchè del linguaggio abusano cotanto. È forse cosa ragionevole ed utile al genere umano calunniar la natura per distruggerne il santo ed inviolabil sistema? (§. 278, 279).

ARTICOLO V.

Continuazione dell' Articolo precedente. Principj fondamentali per ridurre a punto di rigoroso diritto l' introduzione, la conservazione e il raffinamento della vita agricola e commerciale.

§. 345. *Ricerca, ed obbiezione sul dovere rigoroso d' introdurre e mantenere la vita agricola e commerciale.*

Il principio della necessità, com' io l' assumo (§. 273), regolatore d' ogni ordine morale teoretico impone alle dottrine di diritto le condizioni le più rigorose. Un fatto umano non può esser fonte di diritto *necessario*, se non è un risultato inevitabile dei rapporti reali delle cose indotti dal fine di ottenere conservazione, pace e giustizia fra gli uomini (§. 186—189, 214—223). « Voi, taluno dir mi potrebbe, « avete fatto superiormente osservare (§. 328) che la vita « cacciatrice e pastorale di lor natura non richieggono *pro-* « *prietà permanenti*. È troppo manifesto che la proprietà « stabile è naturalmente connessa alla vita *agricola*. Dun- « que quando anche si ammetta il principio che il *diritto* « *originario* della proprietà sia indipendente dal parteg- « giamento fatto e riconosciuto dalle società, e che le socie- « tà altro non prestino che un *mezzo* efficace ad eseguirlo e « a garantirlo; nondimeno non si potrà affermare giammai « che in atto pratico si possa verificare il *titolo* legittimo e « *necessario* onde attivare un tal diritto, fino a che non si « provi che per formale *precetto* di natura effettuar si debba « la vita agricola, alla quale l' esercizio, e la nascita di lui « sono per natura legati. »

« Ora chi ha detto al genere umano: Coltivate campi, « scavate miniere, fabbricate città, inventate telaj, coniate « monete, imponete alla terra, ai mari, all' aria di contri- « buire alle vostre delizie, ed alle cupidigie vostre: pian- « tate gli uomini su d' uno spazio di terra, legateli a quella

« per vincolarli poi colle catene o di un tiranno interno, o
« di un prepotente conquistatore? Condensate le genera-
« zioni per trascinare il povero dietro al carro del ricco,
« incatenatele coll' abitudine per trafiggerle collo stimolo
« della vessazione; fate sorgere l' ingegno dal seno della
« miseria, eccitate la cupidigia col conflitto del paragone:
« in una parola create un uomo fattizio per cancellare l'uo-
« mo della natura? Se fra le maniere diverse di sussistere
« del genere umano avvi la vita cacciatrice e pastorale; se
« il genere umano, prima di essere stato chiamato alla vita
« cittadinesca, ha potuto sussistere per secoli con quei modi
« di vivere; e come dunque dietro al principio della neces-
« sità teoretica da voi medesimo proclamato, colle condi-
« zioni tutte ch' egli esige (§. 273) potete voi autorizzare
« il genere di vita ch' io descrivo, e farne sorgente di un
« intero complicatissimo sistema di doveri e di diritti sì
« pubblici che privati, ed oggetto massimo della Politica
« degli Stati? »

Ognun s' avvede di leggieri quale opinione io m' abbia qui a fronte, ed ognuno comprende fino a qual punto di rigore io spinga qui i fondamenti della scienza da me trattata.

Semplice e diretta sarà la mia risposta. Prima di tutto però prego i miei lettori a separare la ragione degli stabilimenti agricoli e commerciali dall' abuso loro. Senza questa distinzione, si dovrebbe proscrivere l' uso di mangiare e di generare, perchè esistono crapuloni e dissoluti.

Dopo ciò io chieggo a qualunque uomo di buon senso: Ammettete voi che l' uomo abbia diritto a vivere? Mi concedete voi che abbia diritto a riprodursi? Mi accordate voi che abbia l' obbligo di non portare l' esterminio contro i suoi simili? Ebbene, se mi accordate tutto questo, il dovere d' introdurre e mantenere gli stabilimenti agricoli e commerciali è dimostrato; ed è dimostrato in forza del principio dell' *incolpabile* ed imperiosa *necessità* oppostomi, ch' io adotto, e di cui anzi intendo di far uso.

§. 346. *Urgenze inevitabili lesive della pace delle nazioni, le quali nella vita cacciatrice e pastorale sopravvengono.*

Egli è certo e notorio che un popolo nella vita *cacciatrice* non si può procacciare che una sussistenza infinitamente penosa e incerta, la quale molte fiate manca ai fanciulli, ai vecchi, e ad ogn' altra persona inetta a far lunghe corse, ed a coglier prede. Di fatti, quando il cacciator non trovi quel tanto che basta ad isfamarlo, non può agl' infermi e ai deboli recare giornaliero soccorso. Dall' altra parte poi questo genere di vita esige un grandissimo paese per un' assai picciola popolazione.

La vita *pastorale*, sebbene non sia cotanto aspra ed angustiante, ciò non ostante pone fra gli uomini un' enorme *disuguaglianza* di fatto, ed una durissima dipendenza dai più ricchi pastori, ed esige anch' essa vasti territorj.

La propagazion della specie viene eseguita con quella fecondità che comporta la natura; e con tanto maggior effetto si compie, quanto meno le sorgenti della forza riproduttrice vengono affievolite dal lusso di godimento. I gradi di questa forza riproduttrice variano, e variar debbono in luoghi differenti. Ma per quell' armonica unità che regna nelle leggi fisiche dell' universo, queste varietà vanno, e debbono andar di conserva colla fertilità del suolo sebben incolto, e colla forza moltiplicante che incontrasi nelle altre produzioni locali, come effetti della medesima cagione predominante.

La nuova più numerosa generazione che sorge ha diritto di esistere anch' essa al pari de' suoi padri. Ma essa riproduce di nuovo, e la popolazione si moltiplica in guisa che il territorio non basta più nè alla caccia, nè alla pastura necessarie a far sussistere la popolazione.

Che dunque far si dovrà? O morire, o distruggere i più deboli, o emigrare per gire a trovar nuove sedi capaci ad

alimentare la popolazione cresciuta. Ma le altre nazioni che già le occupano, hanno anch' esse un bisogno e diritto inviolabile alla propria *sussistenza*; e però hanno un legittimo ed inviolabil possesso sul territorio che le alimenta pari a quello che la nazione emigrante aveva sul suo. Esse dunque hanno diritto a respingere i nuovi ospiti. Ecco la guerra, e la più spaventosa e micidiale delle guerre, perchè non può esser finita che colla distruzione dell' una o dell' altra nazione.

§. 347. *Dovere d' introdurre e di conservare l' agricoltura.*

Qui facciamo pausa. La necessità di *fatto* che spinge i detti popoli ad emigrare, per esser soverchiamente moltiplicati in un paese dove il loro tenor di vita non somministra ad essi alimento bastevole, è bensì un bisogno attuale; ma non è una *vera* e *legittima* necessità, perch' essa poteva esser *prevenuta* e tolta (§. 273) col cangiar modo di vivere, cioè col porsi a coltivar la terra, la quale ridotta a coltura è valevole ad alimentare una grande popolazione sopra uno spazio assaissimo minore. Io non son tenuto a confermare nè colla ragione nè co' fatti questa osservazione, nè le altre urgenze sopra mentovate, perchè le son cose notissime e certissime.

Invece mi si risponda: Non è egli vero che il non portare lo spoglio e lo sterminio alle nazioni vicine (salvo il caso d' una evidente e giustificata *necessità*) è una legge di Jus necessario ed inviolabile della natura (§. 235—237)?

Dall' altra parte il conservare la propria vita, il dare e lasciar modo pur di sussistere alla prole da noi generata, e che sorge in mezzo a noi, non è forse un *dovere* naturale ed inviolabile? Se dunque l' *agricoltura* nel crescere delle popolazioni è il mezzo *necessario* a fare l' uno e l' altro, e ad evitare le estremità micidiali di cui ragionammo, essa perciò diviene a tutto rigore un necessario *dovere*, e Diritto pubblico naturale.

La ragione, o sia il titolo per cui fu introdotta, rimane la medesima, anzi si accresce per *conservarla*, perchè col mezzo dell' agricoltura la popolazione si aumenta fino all' equilibrio delle cose, nell' atto che ha diritto e dovere a sussistere senza offendere la proprietà delle altre nazioni.

§. 348. *Conseguenze naturali degli stabilimenti agricoli.*

Ma lo stabilimento dell' agricoltura combinato colle circostanze tutte di diritto e di dovere sociale produce quello delle *vitalizie* proprietà permanenti e particolari garantite dalla giustizia comune (§. 226—228, 233) non per *fondarne* il titolo, ma per farne riconoscere, difenderne e dirigerne esteriormente i possessi (§. 339—343), e per promovere coll' interesse personale del proprietario la comune utilità.

Da ciò pure nascono le arti, il commercio, le società più legate con una vicendevolezza di lumi e di ufficj; e da ciò ne segue il maggior *perfezionamento* intellettuale, morale e politico delle società, il quale non può essere ritardato e torto che dalla mal' opera delle leggi dettate dalla ignoranza, o dalla malvagità, e produrre gl' inconvenienti, dei quali taluni accagionarono gli stabilimenti agricoli e commerciali, invece di accusarne l' ignoranza e la mal' opera di certi uomini. Io lascio di ricordare che coll' asciugar paludi, coll' agevolare e raddrizzare il corso delle acque, col diradare immense foreste si migliorano i climi, e si veste la terra d' una sfarzosa ed utile amenità. Mi contento solo di far osservare che la natura, col legare gli uomini al suolo che li sostiene, spinge imperiosamente la socialità al suo compimento, fissa le nazioni colla proprietà, loro dà una patria, collega le nazioni colla società libera del commercio, raffina la rispettiva moralità loro coll' avvicendare i frutti della dispare industria e degl' ingegni varj degli altri popoli, onde produrre alla fine la pace, perfezione e felicità

ottenibile fra gli uomini (1). Così la terra perfeziona in certa guisa il genere umano, e il genere umano a vicenda pare che perfezioni la terra.

§. 349. *Caso, in cui il commercio estero può divenire oggetto di rigoroso dovere, e Diritto naturale.*

Dopo che l'agricoltura fu introdotta ed estesa, dopo che la popolazione su la superficie d'un paese accrebbesi e si dilatò, può avvenire che in *certe parti* meno feconde, passato un certo tratto di tempo, tutti gli uomini non trovino più il necessario alimento. Tali sono gli abitatori delle alte montagne, e quelli di certe più sterili regioni.

Ma essi sono pronti a cangiare la legna dei loro boschi, il ricavato delle loro miniere, i loro servigi personali, o la loro industria in manifatture con altrettanti viveri esistenti presso i popoli finitimi più opulenti.

Ora la *necessità* rigorosa non imputabile all'uomo attribuisce qui al popolo indigente diritto al *cambio* dei viveri soprabbondanti dell'altro popolo ricco di vettovaglie.

Se il ricco per legge ordinaria di natura, anche oltre il bisogno, ha diritto di conservare il libero possesso delle cose da se legittimamente acquistate (§. 233, 238, 318); egli pure non può respingere il diritto di vera *necessità*, o sia la ragione del giusto conflitto dell'altro popolo bisognoso di alimento (§. 344). È vero che il necessitoso non ha diritto di chiedere che il ricco *doni*, quando avvi un mezzo di conseguire quanto gli fa d'uopo con un *ricambio* di vantaggi: senza di ciò violerebbe i dettami della giustizia comune, e della necessità, le quali impongono la legge di non far *servire* altrui al nostro vantaggio senza una vera necessità (§. 268). Allorchè abbiasi poi a derogare alla libertà dei possessi de' nostri uguali, comandano esse di farlo, salva più che sia possibile la giustizia, o sia l'*uguaglianza*

(1) Veggasi Montesquieu, *Esprit des Lois*, *liv.* XX, *chap.* 1, 2.

di diritto; il che fa veramente che mai l'uomo serva all'uomo, ma solo alla *necessità* ed alla comune giustizia. Ma egli è vero del pari non esser lecito al ricco il negare di entrar in commercio col bisognoso, quando questi il chiegga colle annoverate condizioni di equità.

Ecco pertanto che il lavoro, le arti, il commercio sì interno che esterno divengono oggetto di rigoroso *Diritto naturale*. Solamente nel caso di urgenza fra il commercio interno ed esterno avvi questa diversità, che gl' interessi del secondo esser debbono posposti a quelli del primo, a motivo che ogni società avente i diritti e i doveri proprj di una persona individua, ed ogni membro avendo diritto di ottenere nella comunanza le condizioni della socialità, deve prima provvedere alle *proprie* che alle indigenze altrui.

Quello poi che le relazioni sì interne che esterne hanno di comune in fatto di commercio *necessario*, si è che se il destino spingesse le cose ad un'angustia *estrema*, o che pure la durezza e l'ingordigia dei meglio agiati li rendesse così male avveduti da ridurre le cose all'estremo; nell'uno e nell'altro caso nascerebbe dal canto dell'indigente il diritto di *assoluta necessità*, o sia la ragione del necessario conflitto; e quindi il diritto d'una guerra giustissima (§. 344).

CAPO II.

Dell' ordine morale-pratico della sussistenza.

§. 350. *Osservazioni preliminari. Divisione delle materie di questo Capo.*

Il corso naturale delle stabili proprietà, quello dell' incremento della popolazione, i bisogni che indi ne nascono, e i mezzi cumulati dall' industria che ne sorgono, combinati cogl' interessi e coi diritti dei più, aprono un teatro immenso e complicato nello stato economico sì interno che esterno d' una società. Qui noi contempliamo per un istante questo stato prescindendo da tutti i rapporti locali, e d' instituzion positiva per non cogliere che quei soli che sono assolutamente *naturali*, e necessariamente annessi a' progressi dell' agricoltura, delle arti, della popolazione e del commercio. Il loro complesso generale e compatto si potrà figurare come una specie di *prototipo ideale* che serve di norma per determinare i dogmi fondamentali e necessarj della giustizia ed utilità, o sia lo spirito generale del Diritto pubblico-economico ne' suoi rapporti più speciali, senza eccedere per altro le competenze delle nozioni puramente fondamentali e generali di questo Trattato. Ognuno avverta che il prototipo figurato non sempre nè da per tutto si può verificare interamente. Così un pittore immagina ed esprime un modello di perfetta bellezza ideale, i di cui tratti in natura s'incontrano solamente sparsi in diversi soggetti.

Questo è il luogo, in cui rammentar conviene che dal seno dell' ordine *pratico-economico* sorge un ordine *teoretico* che appellar si potrebbe *secondario*, il quale dal canto suo determina un secondo ordine *pratico di reazione*. Dall' azione unita ed avvicendata di questi due ordini diretta dalle leggi simultanee della necessità, utilità ed uguaglianza, sorge la vera vita, la prosperità ed il progresso delle società umane su la terra. Per intender tutto questo, richia-

miamo alla mente certe osservazioni che abbiamo fatte su l' ordine morale proprio dell'uman genere. Abbiamo veduto in primo luogo che l' uomo è dotato d' una determinata misura di potere *esecutivo*, per il quale ei può produrre, come effettivamente produce, su la natura fisica e sopra i suoi simili una moltitudine di reali effetti, dai quali sorge in certa guisa un nuovo universo, che dir si potrebbe di *creazione* umana (§. 94, 273). Tutte le opere dell'*arte* sono altrettanti documenti di questo potere.

In secondo luogo abbiamo pure osservato che in forza della *perfettibilità* di cui la specie umana è fornita, nell' atto che si conserva e si move, essa sviluppa i suoi poteri, e nell' atto che si conserva o sviluppa, produce sempre *nuovi* e *vari* effetti reali tanto sopra la natura fisica inanimata, quanto sopra i suoi simili (§. 173, 272). Questi nuovi effetti reali danno origine a nuovi rapporti attivi, e quindi ad un nuovo ordine fisico-morale di *azioni*.

E qui abbiamo avvertito che la natura procede gradatamente (§. 174), o sia con quella suprema legge di *continuità*, la quale è inseparabile ad un essere fisico-morale che nasce ignorante, debole, e che ha bisogno d' incremento e di sviluppamento al pari dei vegetabili, che tanto per attendere e per pensare, quanto per agire riceve le sue prime impressioni dall' ordine esterno dell' universo (§. 90), e non agisce che in forza degli stimoli del piacere e del dolore (§. 77, 150, 216), e per conseguenza giusta il grado di energia e la direzione di questi stimoli, di maniera che ogni fenomeno morale considerar si deve un risultato derivante in ragion composta dall' azione simultanea degli *stimoli* e dell' *inerzia* predominante i pensieri, le volizioni e le faccende tutte della specie umana: il che assimila il tipo dell' ordine morale a quello dell' ordin fisico.

In forza di questa legge universale ed indeclinabile di fatto ne deriva la conseguenza da noi solo per cenno notata, cioè la generazione di *due* ordini morali che si avvicendano e si abbracciano in un tempo stesso (§. 173). La quale generazione compiesi, e compir si deve (come or vedesi) in

una maniera graduale, incessante ed avvicendata, e determinare per conseguenza una serie composta di doveri, di diritti e di leggi le une alle altre subordinate, e tanto le une quanto le altre cospiranti ad un solo intento, qual è quello della *più felice conservazione* della specie umana ottenibile su questa terra.

È chiaro che queste osservazioni, essendo comuni ad ogni ramo dell' incivilimento umano, per ciò stesso verificar si debbono in tutto il sistema *economico* delle generazioni degli uomini coesistenti in società. Ma questo sistema ha certe leggi totalmente sue proprie, le quali derivano sì dall' indole dei bisogni della sussistenza determinati dalla costituzione naturale dell' uomo, che dalla situazione fisico-morale d' ogni uomo, e d' ogni società. Questo non è ancor tutto. Nell' ordine di fatto della conservazione dell' umana specie, nell' ordine indeclinabile, con cui i bisogni di opinione o di comodità a quelli di necessità succedono; e però nell' ordine del perfezionamento intellettuale morale e politico delle popolazioni della terra, il sistema della *sussistenza* occupando, per dir così, il *posto fondamentale*, ne viene che la generazione, la successione, la forza, la direzione degli stimoli eccitanti tutto il movimento sociale, sono così subordinati al sistema della sussistenza, che rendesi impossibile di addurre la vera e solida teoria loro, se prima non si sviluppa la generazion naturale del raffinamento economico-politico determinata dalle leggi necessarie dell' ordine della natura. Egli è vero che questa generazione si compie col mezzo d' una alternativa perpetua di azioni e reazioni; ma afferrando bene il primo anello della catena, si svela allo sguardo attento del pensatore tutta la serie ed il filo del corso naturale dei *progressi* del sistema economico, senza esser punto traviato e confuso dagli aspetti successivi di causa e di effetto che lo stesso fenomeno riveste. Niuno ignora che un dato fenomeno economico, il quale deriva da un antecedente, si presenta come effetto; ma dal canto suo operando per una reazione su tutto il sistema, e producendo altri effetti, veste la forma di *cagione*.

Da tutte queste considerazioni riunite ne emerge che sotto *due* aspetti si può qui trattare la materia che serve di base alle nozioni fondamentali riguardanti l' ordine *morale-pratico* della sussistenza; il che forma propriamente la teoria generale dell' arte economica e pubblica sottomessa ai principj di rigoroso Diritto.

Il primo di questi aspetti denominar si potrebbe: « L'ordine *morale pratico* della pubblica economia ne' suoi « rapporti i più generali ed *assoluti*. »

Il secondo: « L' ordine morale-pratico dell' economia « pubblica ne' suoi rapporti reali e naturali al necessario « *progresso* della popolazione e dell' incivilimento delle « umane società. »

Hannovi altri più speciali rapporti sì fisici che morali (§. 22—24); ma di questi per ora non credo acconcio di occuparmi, contento solo di riguardare il mio soggetto nelle sue posizioni fondamentali le più costanti ed estese.

ARTICOLO I.

Dell' ordine morale-pratico della pubblica Economia nei suoi rapporti più generali ed assoluti.

§. 351. *Osservazioni generali su l' ordine economico-pratico. Ricerche di questo Articolo.*

Se l' ordine morale-pratico è interamente *subordinato* al teoretico, perchè non ha altro *fine* che quello del teoretico (§. 92—94): se in oltre la cura speciale e propria dell' arte morale-pratica di *ragione* è quella di occuparsi delle forze, delle disposizioni e degl' impulsi naturali degli uomini a fine di aiutarli dove le forze ordinarie non bastano, di affrettarne lo sviluppo dove vanno troppo a rilente, di levare gli ostacoli dove si attraversano, di secondare il corso naturale dove naturalmente le cose procedono al retto (§. 92—94, 100); egli è dunque palese che, ricercando noi presentemente dell' ordine *morale-pratico* della pubblica Economia, dovremo

ritenere come scopo di lui quello che forma il centro dell' ordine teoretico economico, e ci sarà d' uopo di studiare le leggi *naturali di fatto* delle faccende economiche in società, onde rilevare quello che v' ha naturalmente di favorevole, e di contrario al conseguimento del fine medesimo. Emergerà da ciò la necessità, e quindi il *diritto* e il *dovere pubblico* dei rimedj o coattivi, o direttivi, o tutelari; e perciò la teoria dell' Arte sociale economica dedotta dai rapporti *reali* e naturali delle cose, d' onde sorge un ramo della scienza del pubblico Diritto (§. 4). Questa scienza al pari di quella del diritto privato si occupa a far conoscere quelle leggi, e quelle regole le quali sono necessarie ed efficaci a far partecipare agli uomini i beneficj della natura, e ad evitare le pene annesse ai disordini ed all' ingiustizia.

La scienza economica di puro *fatto*, non altrimenti che quella d' ogni specie di fenomeni della gravità, studia le leggi dell' equilibrio sì utile e durevole, che nocivo e rovinoso. Per lo contrario la scienza economica di *ragione* rassomiglia a quella dell' architettura, la quale ha per iscopo di ottenere il solo equilibrio di *conservazione* e di comodità (§. 87, 109).

Esprimendo senza metafora quest' *equilibrio utile* che forma l' intento del Diritto pubblico *economico*, egli consiste: « Nel procurare col mezzo dell' impero dell' uguaglian-« za di diritto il possesso delle cose godevoli in una quan-« tità proporzionata ai bisogni ed ai piaceri della vita in « guisa, che esse cose godevoli vengano diffuse per quanto « si può *equabilmente* e *facilmente* sul *massimo* numero de-« gl' individui sociali. »

A questo luogo sorge una ricerca importante dedotta dall' union delle cose discorse nell' antecedente Capo. Non è egli vero che la *disuguaglianza* delle proprietà è un effetto *inevitabile* dell' azione e dei progressi dell' industria umana, e delle circostanze fisiche, morali e politiche operanti su gli uomini e su le società (§. 317, 326)? Non è forse vero del pari che codesta disuguaglianza è sempre *legittima* ed inviolabile nel suo possessore quando venga procurata senza

offendere l'altrui diritto (§. 233, 317, 326)? Ciò posto, in una società, cioè in uno Stato, in cui le generazioni si accrescono, e si succedono; in uno Stato, in cui vengono assorbite fra i proprietarj le fonti originarie della sussistenza, in cui le tentazioni della cupidigia e della necessità si moltiplicano, nel mentre pure che *tutti* hanno diritto alla sussistenza, *come* mai la disuguaglianza di fortune può esser prodotta e mantenuta salva la comune giustizia accoppiata alla comune utilità, e dedotta dall' incolpabile necessità? Ecco la prima quistione. Altra ricerca.

Dietro l'esame dell' indole e dell' andamento puramente *naturale* degli affari economici in società, quale può essere in generale il sistema della *necessità* reale, onde stabilire sussidiariamente coll' arte sociale le provvidenze acconce a proteggere nelle cose economiche l' impero della necessità, utilità ed uguaglianza di diritto conforme alla giustizia comune (§. 264 - 269)?

Queste sono le ricerche, alle quali è ora necessario di soddisfare. Esaminiamo prima di tutto almeno in generale lo stato naturale *di fatto* delle cose giusta il metodo già esposto (§. 18, 26—29), a fine di dedurne poscia i rapporti di necessità, e quindi di ordine pratico. Ricordiamoci che la *coincidenza* dell' ordine pratico col teoretico non può essere fondata che su le leggi di *fatto* della natura, in forza delle quali essa o spontaneamente agevoli, o per potenza almeno dia campo di ridurre ad esecuzione l' ordine della giustizia (§. 96).

§. 352. *Spirito naturale dell' ordine di fatto delle cose economiche in società nelle sue viste le più generali.*

Il principio dell' amore del ben essere, unica molla delle azioni umane (§. 77) operante con leggi costanti, invariabili (§. 156) e per l' arte politica indeclinabili assolutamente (§. 216), comporta di sua natura di godere più che puossi col minimo possibile d' incomodo e di pena, e di seguire la direzione e l' energia dei motivi determinanti l' umana

attività. Così, per un aspetto, la catena delle cagioni e degl' impulsi del movimento degli uomini in società si perde nell' oceano immenso dell' ordine di fatto dell' universo (§. 77, 90).

Se però noi limitiamo le nostre ricerche alle *cagioni* più vicine, le quali nel sistema economico sono valevoli a produrre il ben essere progressivo degli uomini, noi ci avvediamo incontanente che ogni singolare individuo umano non può colle sole particolari sue forze salire ad un certo punto di *comodità* (§. 167, 289, 290), nè difendere generalmente e costantemente i suoi possessi, o aver aiuto ne' disastri senza il soccorso de' suoi simili; e però l' aumento dello stato economico d' ogni privato riguardar si deve come l' opera *cumulativa* dell' industria personale di ciaschedun particolare, e del concorso di tutta la società (§. 167—171, 208, 216, 289, 290).

Tutto ciò per altro non si potrebbe mai legittimamente ottenere, se ogn' altro membro della stessa società, il quale è animato e spinto costantemente dal medesimo interesse, non trovasse il *suo conto* a compier l' opera di cui parliamo qui (§. 216). Dato dunque il fatto dell' ingrandimento economico di uno o più uomini in società, conciliabile colla giustizia comune, conviene necessariamente supporre l' esistenza d' un *legame interessante* di *vicendevoli* soccorsi e lavori, in forza del quale ognuno operando per se produca il vantaggio altrui (ivi).

Ciò non è tutto. È legge di fatto che ogni grado di ben essere ottenuto, ed ogni grado di potenza acquistata valevole a soddisfare a nuovi disegni, schiude negli uomini nuovi desiderj di conseguire un maggior bene, ma di conseguirlo sempre col minor incomodo e rischio possibile; e per conseguenza, per quanto si può coll' opera *altrui* e col proprio riposo. Ma tutti coloro, dai quali possiamo sperare o bramare quest' opera, non la presteranno certamente se non con un *ricambio* di utilità, e colle medesime condizioni che noi bramiamo, per quanto le circostanze *necessarie* di fatto il permettono. Perlochè non usando violenza, e rispet-

tando le leggi della necessità, utilità ed uguaglianza in questa specie di conflitto di bisogni e di voleri, coloro che più *desiderano*, e insieme più *sperano*, opereranno di più. Ma *desidera di più* chi da più vivo o più urgente bisogno vien punto e predominato. Più *spera* poi chi più vede nel desiderio altrui, o sia nelle ricerche esprimenti il desiderio altrui accoppiato o all' impotenza relativa ad operare, o all' inerzia abituale, il modo di ottener guadagno. Ciò suppone la SICUREZZA nelle aspettative.

La disparità di forze e d' ingegno naturale d' ogni uomo; la varietà della posizion fisica e politica d' ogni privato in società; il diverso stato economico d' ognuno, per cui nei meglio agiati decrescono i bisogni d' una più improba industria (e però a grado a grado l' inerzia naturale prende il disopra fino a che l' agiato e il ricco s' abbandonino ad uno stato di *godimento* abituale), presentano naturalmente e costantemente in ogni società moltiplici e sufficienti cagioni del complicato movimento degli affari economici, e di quel circolo perpetuo di vicissitudini, colle quali per gradi e stati diversi la situazione di ognuno si varia, e variar deve e passare in seguito pei successivi gradi della povertà, agiatezza, ricchezza (§. 316), e tornare addietro, e promoversi così incessantemente il perfezionamento degli uomini e la prosperità delle nazioni.

Ecco in succinto la legge universale *di fatto* che anima e dirige tutti i rapporti scambievoli economici risultanti tanto dal bisogno d' ognuno, quanto dalla disparità di beni, di forze, d' ingegno, di posizione sì fra i membri d' una società, che fra nazione e nazione, dedotta dalle leggi cognite ed irreformabili dell' amor proprio.

§. 353. *Che cosa richiegga l' antecedente ordine di fatto per esser* utile *all' universale.*

Un sol momento di attenzione ci palesa che la descritta legge non si può effettuare a favor di *tutti* i membri della società, se non che posta la piena *libertà* legale, in cui sia

solamente vietato l'offendere l'uguaglianza di diritto fra uomo e uomo giusta i principj già esposti (§. 223—263). In questa situazione il fatto è talmente *unificato* col diritto, la giustizia coll'utilità, che formano un *sol tutto*, nel quale l'esecuzion dell'ordine morale-economico viene praticata colle condizioni legittime delle società umane.

Per la qual cosa la forza della Politica deve in questi affari piuttosto restringersi ad una semplice *tutela*, anzichè comunicare una spinta *artificiale*, ed occuparsi di una minuta serie di direzioni e di regole positive, a fine d'ottenere l'intento della più equa sussistenza estesa al maggior numero dei membri d'ogni società. L'ordine di *ragione pratico* è anch'esso determinato dalla *necessità* (§. 273). Egli prescrive di consultare l'andamento *naturale* delle azioni umane relativamente all'esecuzione dell'ordine teoretico, e di non usare mezzi artificiali limitanti la libertà, se non che là dove esiste il reale *bisogno*, o sia una vera *necessità pratica* d'indirizzare con poteri artificiali il corso naturale dell'umana condotta verso lo scopo dell'ordine teoretico. E però da per tutto dove non esiste, o dove cessa questa necessità; da per tutto dove le cose camminano bene per se, o che l'ignoranza e l'interesse corretti sono e frenati, *non è lecito,* senza d'una criminosa lesione dei rapporti della giustizia comune, e senza un formale atto tirannico, impiegare l'azione coattiva, o inquisitoria della potenza dei governi su la libertà sì privata che pubblica (§. 241—246).

Per quella perpetua connessione poi che avvi fra il giusto e l'utile, lice arguire che se nell'*esecuzione* del sistema economico accadano abusi prodotti dall'opera degli uomini, come praticar se ne possono in qualunque genere di affari, nei quali non intervengono i fini i più legittimi e i più giusti umani appetiti, la natura legislatrice, o sia meglio la forza imperiosa dei rapporti reali delle cose operanti giusta la grande spinta dell'ordine universale, non lascerà di far sentire l'inevitabile sua sanzione, e di produrre la miseria privata, la pubblica debolezza, e la ruina dello Stato (§. 278, 279).

§. 374. *Due parti massime del Diritto pubblico-economico interno. Ricerche relative.*

Dopo questa rapida e generale occhiata su lo spirito naturale ed unito dell' ordine economico-pratico, ci si presentano le due grandi parti di questo stesso ordine contemplato nell' interno d' ogni società. Altri sono i rapporti fondamentali e i dettami di Diritto pubblico *statuenti i Possessi Originarj* del cittadino in ogni momento della vita del corpo sociale, ed altri quelli che dirigono la libertà degli uomini, già *fatti legittimi possessori*, nell' *esercizio* de' loro diritti, e nell' incremento dei loro beni di qualunque natura. Da queste due specie di rapporti nascono le *due parti* massime dell' ordine economico, o sia del diritto pratico di dominio; e però due soggetti fondamentali ci si offrono della scienza del Diritto pubblico economico. La prima di queste parti concerne propriamente il *corso delle proprietà* fra generazione e generazione, e tutti que' fatti economici, ne' quali gli uomini non tentano un conflitto di contrarj interessi onde equilibrare la particolar loro utilità coll' inviolato esercizio della libertà rispettiva. La seconda riguarda propriamente l' ordine del *commercio* vicendevolmente ricambiato ed equilibrato indipendentemente dai suddetti rapporti *originarj* sociali. Due sono pertanto le ricerche da instituire; cioè :

I. « Se senza violare nè il diritto di proprietà d' ogni « attuale possessore nel suo titolo e nel suo esercizio, nè la « legittima libertà del commercio, nè alcun altro natural « diritto dell' uomo in società; ed anzi in forza d' un irre« fragabile Diritto naturale pubblico esista un *Ordine* mo« rale di ragione statuente i possessi privati originarj in « ogni momento della vita delle società, il quale non solo « sia eseguibile senza scosse ed inconvenienti; ma sia effica« ce eziandio, durevole, e ne' suoi effetti vantaggioso, sì « per togliere e prevenire in futuro l' *eccesso vizioso* della « disuguaglianza delle proprietà, che per lasciare, e rispet« tivamente dare alle proprietà medesime il più conveniente

« corso, e la più legittima ed utile distribuzione; il qual
« ordine sia specialmente suggerito dai principj di pubblico
« naturale Diritto tanto per la *massima*, quanto per il *modo*
« di eseguirlo, e sia ad un tempo stesso raccomandato per i
« suoi effetti assolutamente necessarj e vantaggiosi somma-
« mente alla potenza, concordia e libertà d' uno Stato, ai
« costumi, all' amor della patria ed al perfezionamento de-
« gl' individui. »

II. « Se esista alcun principio universale di ragione *pra-*
« *tica*, il quale nella *comunicazione e concorso* scambievole
« dei cittadini e delle nazioni già resi possidenti, possa per
« se solo dirigere la Politica nell' agire su la condotta delle
« nazioni e dei privati rivolti a procacciare le cose gode-
« voli. »

§. 355. *Osservazioni su la prima ricerca. Luogo opportuno per trattarne. Avvertenze logiche.*

La prima ricerca, come ognun vede, è di tale natura, che contempla i rapporti uniti e complessi delle società agricole già stabilite, in maniera che i rapporti pubblici sì civili che di Stato, sì interni che esterni, in tutta la serie successiva e sempre innovatrice delle generazioni, debbono essere calcolati, e riportati ad un solo intento. Non è dunque possibile di rispondere adeguatamente se non che dietro una profonda analisi, e mercè d' una composta operazione ed un totale accentramento dei rapporti politici. L' ind visibile verità pertanto esige che io rimetta al Trattato del Diritto politico propriamente detto (§. 2, 49) la presente disquisizione, piuttosto che accennare vedute *imperfette*. Hannovi certe materie, nelle quali è meglio non insegnar cosa alcuna, che insegnare imperfettamente (1); e la presente è una di quelle.

(1) « Je sais que nous sommes forts, bien forts pour les « *apperçus*, et je les ai en horreur. Ce mot, mis à la mode « par les faiseurs de projets, est la logique des sots, l'oreiller

Invece io colgo quest' occasione per addurre alcune avvertenze logiche su la *maniera* di compiere a questa ed altre simili ricerche, e sciogliere problemi pratici e complicati di Politica.

Per esprimere chiaramente ed ordinatamente le mie idee su questo punto, è d' uopo che il lettore rammenti da una parte che il sistema reale degli affari pratici in società propriamente risulta da un *complesso* di *più* ordini di cose, e di varj e moltiplici rapporti operanti *in comune* ad un dato intento; nell' atto però che ogni ordine, a guisa dei particolari sistemi planetarj, ha il suo centro speciale di tendenza, e segna una speciale orbita di movimento (§. 15). Dietro a questa osservazione di fatto richiamerassi che ogni regola pratica debb' essere appoggiata ai risultati che in ragion *composta* derivano dall' azione reale di tutti gli ordini cooperanti, indotti dallo stato necessario delle cose, in mira al maggior ben essere delle umane società (§. 48).

Ora, a modo di esempio, il quale forse non andrà molto lungi dal vero, fingiamo che sul sistema di ragione delle proprietà nelle società agricole e commerciali influiscano ad un tratto i seguenti ordini; cioè: l' ordine imperioso e superiore del regime di fatto della *natura*, contemplato come un ramo del sistema fisico dell' universo; quello della personale e comune *sussistenza*, diretto anche dai rapporti della riproduzion della specie; quello della sicurezza, o *tutela* sì interna che esterna della società; quello che risulta dalle aspettative delle popolazioni della terra, dalle circostanze fisiche *locali* di un dato popolo, dal grado attuale e necessario di *sviluppamento* della perfettibilità intellettuale, morale e politica d' una nazione, quello che risulta dall' in-

« de la paresse et le germe de la présomption. Il a plus en-
« gendré de funestes erreurs, il a plus couté à la nation de
« sang et de trésors, il a plus causé de maux que ne créeront
« de bien en dix siècles tout ce que peut l'honnêteté, réunie à
« la prudence, au véritable savoir, au patriotisme ». MIRABEAU, *Actions de la compagnie des Eaux de Paris*, *pag.* 5, *dans l'esprit*, *etc. T. II*, *pag.* 129, *ed. Paris*, *chez Buisson.*

dispensabile e particolar *eccitamento*, e dalle leggi naturali derivanti dall' industria; e finalmente quello della suprema *perfezione* politica a cui deve e può giugnere una popolazione, il quale è, per dir così, la meta ultima ed il secondo termine *perpetuo*, a cui incessantemente tender debbono tutte le legislazioni preparatorie nello stato non ancor perfetto delle società umane (§. 169—174). Se per ipotesi tutti questi ordini influissero ad un tratto su l' ordine pratico di ragione delle proprietà, egli è troppo manifesto che la soluzione della quistion proposta, e d' ogni altro simile problema, dipenderebbe necessariamente dalla considerazione dei rapporti insieme *congiunti* e gli uni dagli altri *attemperati* di *tutti* questi ordini, in quanto influiscono tutti a determinare i risultati di ragione e le regole dell' arte sociale concernenti i possessi e l' uso delle cose godevoli in società, in guisa che se o per ignoranza, o a bello studio si prescindesse dal computare o l' uno o l' altro di detti ordini, si produrrebbero risultati o nocivi, o frustranei (§. 277—283).

In quest' ipotesi qual è dunque il magistero logico, il quale indispensabilmente usar si dovrebbe? Egli è evidente che *ognuno* di codesti ordini, in quanto *per se solo* vien riferito al sistema economico, non può somministrare altri rapporti e risultati tranne quelli i quali sono radicati nella natura e nelle forze dei due soggetti posti a paragone, tanto per le loro qualità, quanto per una reciproca azione e reazione, a somiglianza del moto di un corpo, il quale venga contemplato come prodotto dall' azione divisa e successiva ora della tale, ora della tal altra forza. Ma siccome il risultato veramente *pratico* non deriva da questa sola specie di azioni binarie, ma bensì dall' azion *composta* e *simultanea* di tutti gli annoverati rapporti insieme operanti; così vedesi incontanente che il buon magistero logico importa di necessità un *attemperamento* perpetuo dei risultati binarj. Dunque volendo esprimere lo stato reale dei fenomeni, farà sempre d' uopo il detrarre, o l' aggiungere qualche quantità, a fine di ragguagliare il nostro concetto a quella somma

di transazioni, dirò così, singolari, dalle quali a nostro modo d'intendere risulta tutto lo stato reale della natura.

Perlochè nell'esame che il Politico va partitamente facendo del suo soggetto, egli è sforzato ad aver sempre presente che ognuno dei *risultati particolari*, cui per via egli ottiene *prima* d'aver calcolato il tutto insieme, può da una parte per se solo peccare o per *eccesso*, o per *difetto*; e per l'altra che un tal risultato singolare, non è, nè può essere quel *solo*, del quale si debba tener conto nel dedurre, e nello statuire le leggi pratiche dell'arte sociale modellata dalla necessità, utilità e giustizia naturale.

Laonde nella vera completa scienza del diritto pratico non può bastare il dire e il dimostrare che in quel *tal ordine particolare* s'incontri un tale risultato, ch'egli è assolutamente vero e dimostrato. Ad un Fisico, il quale si assume di esibire la teoria del movimento elittico e parabolico di un corpo, basterebbe forse di dimostrare che un mobile spinto da una sola forza cammina per una linea retta? Di queste verità isolate la scienza della cosa pubblica abbonda; ma abbonda pur anche del perpetuo e troppo naturale peccato di applicare a' fenomeni compostissimi delle cose pubbliche queste verità staccate, come altrettante regole di direzione, il che veramente in pratica le rende *incomplete*, e quindi o nocive, o frustranee (§. 278—283).

È vero che lo spirito umano esige indispensabilmente l'analisi (§. 30—33); ma lo spirito umano spinto dalla doppia azione della curiosità e dell'inerzia, dal bisogno di pensare e dalla pena di attendere, è anche troppo inclinato a *generalizzare* con pochi dati, nel mentre che la verità impone di non pronunciare che a causa pienamente conosciuta, e col senso *unito* del tutto insieme dei rapporti coesistenti e cooperanti (§. 30, 48, 278—283). Durante adunque l'*analisi* guardiamoci dal far valere come *completi* i risultati particolari che a mano a mano in codesti soggetti andiamo deducendo, e riteniamo presente mai sempre la grande verità, che il buono, il giusto, il vero risulta sola-

mente dall' *intero* stato delle cose; il male, l' ingiusto, il falso, da qualsiasi mancamento.

Qui non finisce ancora la cosa. Non è egli vero che l' analisi *presuppone* la notizia almen confusa di tutto *intero* il *campo*, cui l' attenzione deve partitamente esaminare? Le viste che appellammo di *assunto* costituiscono questo campo; e la *necessità* della loro precedente notizia s' identifica colla necessità della cognizione del vero (§. 37, 38). Non è egli certo in oltre che in tutti i soggetti *morali* queste viste, e questo campo non si presenta ai sensi, nè dai sensi ne viene assicurata l' integrità; ma che per lo contrario essendo ideale, rendesi a noi necessaria l' *arte logica* per circoscriverlo, e presentarlo all' esame (§. 38)? Ora, quali cure vengono imposte al pensatore nel *preparare* solamente nei soggetti morali e politici il *tema* delle sue ricerche? Se, per esempio, egli si avvisasse di far una nuda enumerazion delle parti del soggetto dell' analisi senza *provare* che *tutte* le ha comprese, cosa ne risulterebbe? In questo caso rimarrebbe sempre il *dubbio*, se *tutto intero* il campo della ricerca sia stato *esaminato*, perchè non consta positivamente, se tutto intero sia stato *proposto* all' analisi; a meno che non si volesse far valere la fede del pensatore in luogo di prova: il che non assicurerebbe mai verun uomo ragionevole, il quale non può gratuitamente attribuire ad un altro uomo il privilegio di veder tutto senza tema di omissione. Ma al momento che si può dubitare se tutto il soggetto sia stato *esaminato*, si può, anzi si deve necessariamente dubitare se l' analisi sia *completa*, e i risultati sieno pieni, non altrimenti che in un calcolo qualunque, in cui dubitar si possa se tutte le partite sieno state addotte, è forza di dubitare se i prodotti sieno veri, contuttochè esattamente calcolati.

Qual è dunque il dover logico che dietro questa considerazione ne deriva nell' arte di pensare e di scrivere su le dottrine di Diritto? Eccolo. « Proporre prima di tutto il « campo dell' analisi, o sia le viste di assunto in guisa, che « il tema delle ricerche sia visibile in tutte le sue parti; e

« dimostrare positivamente che altro tema non rimane a « trattarsi circa quel soggetto ». Non è necessario d'instituire questa seconda prova nel momento che si propone l'assunto: basta che ciò venga fatto o alla fine della trattazione in cui si recapitola il suo soggetto, o in qualche parte della dottrina.

Questo precetto riguarda ogni parte, ed ogni maniera delle dottrine morali e politiche. Ma nei soggetti *pratici* i quali stanno sempre raccomandati ad un ordine composto di molti ordini, come testè fu avvertito, è necessario o nell'assunto, o successivamente nelle parti dell'analisi, proporre i capi tutti, o sia gli *ordini* speciali costituenti il fondamento totale del soggetto pratico esaminato, ed accertare con buone prove che tutti furono proposti ad esame. Mi si chiederà: In qual maniera eseguir puossi questa *prova?* Rispondo, coll'esame del *fatto* diretto e primitivo dello stato visibile, reale e natural delle cose, colla cognizione in somma della *storia* naturale delle cose, e delle particolarità loro (§. 18, 26—29).

§. 356. *Nozione direttrice su la seconda ricerca.*

Intorno alla seconda ricerca (§. 354) credo che mi sia permesso il dir qualche cosa senza eccedere i confini dei fatti somministratimi dalla scienza generale dell'uomo.

L'amor proprio d'ognuno in società è un centro d'attrazione, il quale tende ad impossessarsi più che possibil sia delle *cose* giudicate godevoli che stanno intorno a lui, e dei *soccorsi* d'ogn'altr'uomo. Ma in ciaschedun altro particolare avviene pure lo stesso: e però avvicinati questi agenti, e posti in una scambievole comunicazione, ne nascono una azione e reazione, ed una simultanea *concorrenza* sopra qualsiasi soggetto utile da loro non posseduto e bramato, ed un conflitto proporzionale alle loro forze; conflitto che forma la *vita* e l'*energia* della società, quando sia conforme alla norma della ben intesa *uguaglianza* (§. 216, 226—230, 242—246, 263), e la debolezza e la ruina, quando sia contrario ad una tal norma (§. 217, 260, 268—275).

Da questa legge fondamentale che si verifica in tutti i tempi e in tutti i luoghi, e in variatissime maniere, per cui anche si è consacrato il dogma della soggezion civile, nasce primieramente un principio luminoso, anzi una legge di ordine *pratico*, la quale serve di guida e di criterio nell'intralciato laberinto degli affari economici, e in ogn'altro caso, in cui gli uomini operano in *comune* per una qualche cosa di scambievole utilità derivante dal loro consenso. Questo principio è il seguente: « Ogni effetto interessante » l'utilità comune di più individui, *l'immediata* produzion » del quale dipende dal concorso *simultaneo* di questi me- » desimi individui, riuscirà ad un tempo stesso il più *van-* » *taggioso* possibile ad una società, ed il più *conforme* » all'*uguaglianza* scambievole dei privati e delle nazioni, » quando venga prodotto con *pari intelligenza e libertà.* »

Ciò è evidente. Il principio concentrante dell'amor proprio d'ognuno, operante con pari forze interne ed esterne su di una base *comune* per conflitto *uguale*, deve necessariamente produrre un effetto *medio*, il quale non favorisca alcuna delle parti più del dovere. Ora ripetendosi questa legge in ogni tempo ed in ogni luogo, ne deriverà come effetto necessario che estenderassi la *giustizia* e l'*utilità* al *maggior numero* possibile di persone. Tutto l'ordine *morale-teoretico* di ragione non prescrive forse questa parità d'intelligenza e di libertà nel commercio scambievole degli uomini, a fine di non servire nè per inganno, nè per violenza all'altr'uomo, ma di convivere colle maniere della *padronanza* personale, la quale nel suo esercizio esige l'intelligenza e la libertà (§. 320—323, 332—338)? In ciò l'ordine di ragione del mondo morale rassomiglia in qualche guisa a quello del mondo fisico, in cui sembra che ogni effetto regolare risulti da una specie di transazione di più forze operanti su d'una base comune.

All'opposto, a proporzione che al principio *concentrante* o di un sol uomo, o di una parte e classe sola della società, si lascia, o positivamente si attribuisce un'*attiva preponderanza fattizia* e costringente, ne deve nascere

inevitabilmente una disuguaglianza ingiuriosa all'altra parte. Allora non esiste più la giustizia *comune*; ma nello stesso tempo non più si verifica il ben essere del maggior numero. Allora il principio fondamentale sì di fatto che di ragione dell'ordine sociale è violato. Allora la società sente direzioni rovinose e scosse violente; e però per sostenere l'ingiustizia e l'ingiuria convien ricorrere a nuove ingiustizie ed a nuove ingiurie: in somma la violenza deve sostenere la violenza. Tutto questo fu detto e dimostrato; e per se si manifesta a qualsiasi osservatore. Ecco la prima e più possente cagione interna della debolezza e della ruina degli Stati.

§. 357. *Diritto e dovere pratico dietro l'esposto principio.*

È dunque *dovere*, e perciò *diritto* dell'autorità sociale in tutti quegli oggetti, nei quali un effetto utile deve *immediatamente* nascere dal simultaneo concorso di più individui uniti, di *lasciare* e *proteggere* la intera *libertà*, e di procurare ad un tempo stesso in tutti la *parità d'intelligenza*, a fine di rispettare la giustizia, e fare che il maggior utile venga con equità distribuito nel maggior numero.

Nulla di più è permesso alla pubblica autorità senza guastar tutto, e senza essere *tirannica*. Fu già avvertito da un gran Politico che » Dove una cosa senza la legge opera » bene, non è necessaria la legge (1). » Ma io dico di più, che dove una cosa senza la legge opera bene, la legge sarebbe *perniciosa* e *contro diritto*. Sarebbe *perniciosa*, non solamente perchè il sistema economico-pratico dipende da una moltitudine, e complicazion di cagioni e di rapporti reali cui è difficilissimo di ben disceverare; ma assai più, perchè molte parti di quel sistema *cangiano* così spesso nei loro rapporti reali e concreti, che quel soggetto il quale in fatto pratico produceva prima un effetto utile e giusto d'una maniera, non può più produrlo dappoi: e però volendo il

(1) MACHIAVELLO, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, lib. 1, cap. 3.

governo intromettersi con viste *imperfette* e con comandi *durevoli*, non solo corre evidente pericolo di arrestar l'opera; ma quel che è peggio, urta e sconvolge l'ordine vantaggioso e giusto delle cose e degli uomini, e sacrifica la sorte di molte migliaia di persone, e forse quella della nazione intera.

Sarebbe poi *contro diritto*, perchè la legge arrogandosi un impero non necessario, vesserebbe senza *titolo* la libertà dei cittadini: il che è vietato dai più solenni ed inviolabili principj della giustizia comune (§. 242, 263, 353). Chi governa poi si aggraverebbe di cure spesso fastidiosissime ed intralciate, alle quali non potrebbe soddisfare che con detrimento di altre parti veramente necessarie dell'amministrazion pubblica, e sempre con eccessivo, *non necessario*, aggravante, e quindi ingiusto dispendio dei popoli (§. 242, 263). Quanto meglio egli è per tutti approfittarsi della provvidenza dell'ordine naturale, il quale, se ben si comprenda, si troverà aver renduto *lieve*, assai più di quello che credesi, il *peso* delle pubbliche cure, e addolcito il *giogo* di chi ubbidisce!

§. 358. *Istruzione ai Legislatori.*

Questo canone importantissimo somministra nel Diritto politico un *criterio* universale *pratico*, ed una cautela, per cui chiunque compone una legge dovrà prima di tutto interrogar se medesimo, e dire: Il soggetto, sul quale io debbo statuire, è desso uno di quelli che vengono, o venir debbono di lor natura immediatamente prodotti dal concorso simultaneo di due o più persone operanti per lo stesso intento, o no? Se lo è, dunque lasciamo di statuire *direttamente* su di esso, ed usiamo in vece della nostra autorità nel lasciare e proteggere la parità di libertà, e procuriamo la parità d'intelligenza. Non è forse di questa specie? Ebbene studiamoci di conoscerne tutti i rapporti, e ordiniamo le cose in modo, che intervenga più che si può il concorso dell'interesse, il quale naturalmente interviene negli altri.

Ecco il capo d'opera dell'arte per ottenere efficacemente, spontaneamente e senza migliaia di cautele e di forzati puntelli qualsiasi effetto politico, il quale riuscirà sempre più durevole, pieno e legittimo, quanto meno costerà di sforzo *diretto* alla pubblica autorità. Io prego i miei Lettori a segnare, e ponderar bene questa regola. Essi vi scorgeranno per entro molti effetti importantissimi per la cosa pubblica. Il primo sarà certamente quello della facilità *suprema* di regime che l'ordine equo della libertà porta seco in società, e che formar deve uno dei principali intenti dell'arte di governare (§. 243). Ma questo intento, come vedesi, è necessariamente annesso al collegamento dei particolari interessi gli uni dagli altri *attemperati*, gli uni dagli altri *appagati*; il che coincide col modello perfetto di società canonizzato dalla ragione, dal dovere e dal Diritto (§. 259-262), raccomandato dall'utilità, e indotto dalla necessaria e irrefragabil legge generale dell'amor proprio umano (§. 216, 217), senza del qual modello non può esistere nè bene, nè giusto, nè prosperità, nè virtù, nè forza per qualsiasi società (§. 217, 260, 268—275).

§. 359. *Formola generale dei doveri e diritti della pubblica autorità in materia di arti e di commercio.*

Nelle scienze economiche il principio testè allegato si estende a dirigere ogni maniera di arti e di commercio. Tutto esaminato, pare che lo *spirito* dei doveri e dei diritti pubblici circa le arti ed il commercio si possa ridurre alla seguente formola: » L'autorità pubblica non può, nè deve » estendere il suo impero da per tutto dove si estende il » sistema delle azioni di commercio e di arti degli uomini » e delle società; ma solamente là dove il diritto e il dovere importano di proteggere la scambievole uguaglianza » di diritto, e là dove le *azioni divise* dei singolari individui non sono valevoli, o non sono autorizzate ad ottenere » un dato effetto di comune necessità ed utilità; o quand'anche fosse fattibile di ottenerlo dai suddetti privati senza

» nuocere ai diritti del pubblico, tuttavia non sarebbe *giusto* » esigerlo da uno più che da un altro particolare. «

Ponderate le parti di questa formola, e riportatela a tutto il regime pubblico di uno Stato; e voi scoprirete ch'essa racchiude il principio della rispettiva libertà e dipendenza, o sia il criterio generale per discernere in quali casi l'autorità pubblica si possa direttamente, e in quali indirettamente intromettere negli affari economici dei privati: il che disvela il fondamento della *libertà pubblica* economica ne' suoi rapporti al cittadino. Essa inoltre esprime in generale in quali casi l'autorità sociale debba assumere interamente in *se medesima* certe cure proprie del dominio eminente, di cui tutta la società presa collettivamente è investita, il che si riferisce alla ragione economica di Stato.

Così la prima parte di questa formola esprimente che l'autorità pubblica non può estendere la sua autorità direttrice e coattiva se non che in quei fatti e per que' rapporti, ne' quali si deve proteggere la scambievole uguaglianza di diritto, indica il dogma della *libertà delle arti e del commercio* protetta dalla autorità pubblica mediante la parità d'intelligenza e di libertà, del quale dogma abbiamo testè addotti i fondamenti e le ragioni giustificanti (§. 356—358).

Proseguendo abbiamo indicato avere la pubblica autorità diritto ed obbligo di agire sul sistema economico in tutti que' casi, nei quali le azioni divise dei singolari individui o non sono *valevoli*, o non sono *autorizzate* ad ottenere un dato effetto di *comune* necessità ed utilità. Dico se non sono *valevoli*. Se di fatti il titolo fondamentale della *socialità* esige che la forza *comune* intervenga a comune utilità là dove le forze singolari e divise sono per se incapaci a produrre l'intento (§. 216, 290—292), egli è manifesto che se nel sistema economico avvenga questa *incapacità*, l'autorità pubblica sociale deve interporre il suo ajuto. Senza di ciò la società non avrebbe valore, e non rappresenterebbe nè i grandissimi beni che in effetto produce, e non racchiuderebbe il *titolo* di tutti i *doveri* sociali ch'essa induce veramente (§. 216, 217, 256, 259). Così il sistema tutelare

economico non tanto contro gli attentati sì interni che esterni degli uomini e delle società, quanto contro molti disastri che possono offendere i mezzi di sussistenza; così pure tutti que' soccorsi e quelle utilità le quali derivano dal *comune consenso* e *cooperazione* dei membri di una società, come per esempio, il sistema delle monete, dei cambi, le corrispondenze commerciali, i banchi di assicurazione, ed altrettali cose, per un certo aspetto cadono sotto la categoria dei casi qui contemplati.

Ho detto in secondo luogo che l' autorità *comune* sociale agir deve direttamente in que' casi, nei quali il fatto privato non *è autorizzato* a produrre, o ad ottenere un qualunque effetto economico. Essere autorizzato indica avere un diritto *proprio* (§. 333). È evidente che in tutti gli affari economici, i quali possono essere di Diritto veramente pubblico, e tali sono quelli che spettano al dominio eminente di tutto il corpo sociale, sarebbe ingiusto e nocivo che il fatto privato dirigesse a piacer suo le faccende pubbliche. In tal caso il privato usurperebbe l' autorità pubblica, il che viola tutte le leggi di ragione. Che se coloro i quali amministrano una tale autorità la concedessero a' privati, essi praticherebbero un atto assolutamente nullo; e quel che è peggio, farebbero sì, che con fatti e con mire private il numero dei più *servisse* non ai rapporti della *comunanza* e degl' interessi di *tutto* il corpo preso *in solidum*, come richiede il titolo e il valore dei diritti pubblici; ma bensì al capriccio, all' ignoranza ed all' ingordigia dell' uno o dell' altro particolare con una sovversione intera dell' ordine, e del ben essere comune.

L' ultima parte della prodotta formola contempla tutti que' fatti, i quali forse ottener si potrebbero da qualche privato senza nuocere alle facoltà pubbliche, e potrebbero riuscire di *comune* utilità; ma che tuttavia non sarebbe giusto lo esigere da uno più che da un altro particolare. Così, per esempio, costruir ponti, strade, canali pubblici per agevolare le comunicazioni commerciali sì per l' interno che per l' esterno di uno Stato, potrebbe forse venir fatto da uno o da altro privato; ma egli è evidente che in forza delle

regole della comune giustizia non sarebbe giusto caricarne in ispecialità o l'uno o l'altro in particolare (§. 263).

Taluno dir mi potrebbe che si può asseguar loro un equo risarcimento pubblico. Io rispondo in primo luogo che per ciò stesso siamo fuori del caso dell'ipotesi, perchè in ultima analisi il peso reale dell'opera da compiersi allora cade veramente sul pubblico. In secondo luogo poi convien distinguere il caso, in cui un particolare accetti, oppure offra di subire un simil carico col compenso pubblico, da quello, in cui egli vi venisse obbligato per pubblica autorità. Il primo caso riducesi ad un affare *convenzionale* e *libero*; e per esser legittimo si deve verificare in lui il complesso delle condizioni sopra prescritte (§. 335). Ma se prescindiamo dall'ipotesi di un atto spontaneo, o convenzionale, egli è manifesto che anche coll'offerta di un equo risarcimento non sarebbe giusto di *vincolare* la libertà d'un privato *più* che d'un altro ad assumere il peso di simili opere, a meno che la *necessità* nol richiedesse (§. 263, 268), e farlo si dovrebbe sempre con una rimunerazione del carico posto alla libertà di lui.

Bastino per ora questi brevi cenni su di un argomento, il quale debb'essere riserbato ad una più ampia trattazione, e sottomesso ai rapporti del Diritto politico speciale.

§. 360. *Riflessioni su le cose sopra esposte.*

Se si ponga mente all'indole dei rapporti, dai quali abbiamo tratto il principio della *libertà* delle arti e del commercio, noi scopriamo incontanente ch'egli risulta dall'azione combinata dei dettami della giustizia comune, o sia del principio dell'uguaglianza di diritto colle leggi di fatto necessarie e perpetue dell'amor proprio degli uomini. Da una parte il fatto ci ha mostrato non essere *necessario* altro regime diretto, che quello di procurare la parità d'intelligenza e di libertà. Dall'altra parte, l'ordine necessario di giustizia imperiosamente impone a qualunque

autorità di non eccedere i limiti di questa necessità per non recare *ingiuria* e *danno* agli uomini.

Ora, posto tutto questo, è troppo evidente che il dogma della *libertà del commercio e delle arti* vien elevato alla dignità di *Jus naturale necessario ed inviolabile* al pari di quello della vita, e della proprietà personale. In questo punto di vista solamente, in cui egli viene appoggiato alle sue *prime* basi, acquista quella sovranità e forza sistematica, la quale chiama, dirò così, sotto le proprie insegne, e conia coll' impronta inviolabile di jus rigoroso una moltitudine di altri principj e di altre provvidenze, delle quali un interesse sperimentale fa bensì sentire l' utilità, ma la mente non vede nè il titolo giustificante, nè il centro di unione fino a che non venga redento dai tortuosi giri delle considerazioni puramente empiriche, e brilli nel suo primitivo ed originale aspetto. Là mostrasi col corredo di tutti i suoi titoli nativi proclamato dalla voce delle verità *naturali*, consacrato dai dettami dell' eterna e indeclinabile giustizia, sostenuto e consolidato dalla legge della *necessità*, unico principio di verità, di giustizia e di libertà. Allora solamente forte di tutte le forze del vero e dell' utile, fiancheggiato dalla catena immobile della natura, diretto dalla possanza del genio, può con felice successo e in tutta l'estensione vendicare e difendere il diritto e il ben essere dei popoli dall' oppressione e dagli attentati del monopolio, e della dispotica autorità.

Non per questo però lice negligere nei casi speciali di far sentire i vantaggi dell' osservanza di lui, ed i mali della sua violazione. Anzi, col dipingere la prospettiva dei beni e dei mali, si escluderanno gli arbitrari sistemi e le mal intese provvidenze, nell' atto che si verificherà in particolare quello che in generale fu dimostrato. Di là sorgerà una conferma pratica della verità ed importanza di lui. La costanza, l' universalità e la notorietà dei fatti ci farà toccar con mano che tutte le funzioni della libertà degli atti del commercio e delle arti, e di altre concorrenze degli uomini per avere utilità, assodate sopra legittime basi, producono alla fine

in un coll'uguaglianza l'*equilibrio utile* universale per gli stessi mezzi e mercè gli stessi sforzi, coi quali ognuno particolarmente tentò e riuscì per un istante di produrre una lecita *disuguaglianza* e lo *squilibrio*; e che ciò apporta il maggior bene universale delle società agricole e commerciali non tanto per i singolari, quanto per la potenza rispettiva ed esterna delle nazioni. Anche in questo l'ordine naturale e retto del mondo morale rassomiglia all'ordine vitale del mondo fisico.

Io non credo di essere censurato, se colle nozioni fondamentali io sono trascorso fino a queste considerazioni. Egli è vero che il campo della scienza limitandosi alle società agricole e commerciali si ristringe; ma seguendo la filiazione delle circostanze necessarie impellenti il genere umano all'incivilimento, io ho imitato il Fisico, il quale occupandosi della teoria delle piante, incomincia dallo studiare i germi nello stato di fecondazione, e li segue fino a quello della sviluppata germinazione, per passare poi alla completa statica vegetabile. A me parve, consultando le leggi *necessarie di fatto* del mondo morale che in molta parte del globo la vita cacciatrice e pastorale riguardar non si possa che come uno stato *preparatorio*, e come l'infanzia delle società: e che per conseguenza col tratto del tempo divengano come le foglie seminali delle piante, le quali essendo le prime a mostrarsi, e dissimili da quelle altre che la pianta sviluppa da poi, e riterrà durante tutta la sua vita, cadono per dar luogo ad una forma di vegetazione e di frondi alquanto diversa da quelle della germinazione. Io ho condotto il mio Trattato a questo punto per far sentire la necessità di estendere le dottrine di pubblico Diritto alle società agricole e commerciali, come stabilimenti indotti dalla necessità che dopo un certo tratto di tempo sopravviene fra i popoli della terra, e per conseguenza sono renduti cose di *dovere necessario e naturale* degli uomini e delle genti.

Che se poi dall'altra parte, senza eccedere la sfera del prospetto generale del mio soggetto, e senza intrudere nel soggetto di fatto, contemplato dai principj di Diritto sopra

esposti, circostanza alcuna che non fosse assolutamente *generale* e *costante*, se, dico, io poteva avanzarmi un passo di più verso lo stato *particolare* delle nazioni, io far lo doveva a fine di ricavare tutte quelle notizie, e que' teoremi più speciali che la filosofia *precedente* al pubblico Diritto mi poteva somministrare. Sarà eternamente vero che noi dovremo fare ogni sforzo per procedere dal generale al *particolare*, in guisa però che non v'abbiano salti, e che ogni passo sia un anello solidissimo congiunto con un antecedente; e il fatto *necessario* da una parte, e la regola del *giusto* dall'altra dirigano perpetuamente i nostri progressi (§. 280—282, 286, 299).

§. 361. *Conciliazione della disuguaglianza risultante dalla libertà del commercio coll'uguaglianza legittima di fatto delle società.*

Una ricerca mi potrebbe esser fatta prima di finir quest' Articolo. La *libertà* anche legittima del commercio e delle arti non produce forse per se sola la *disuguaglianza* dei patrimonj, e quindi tutti gli effetti che dalla disuguaglianza di fatto derivano? Ora, se l'uguaglianza, o sia meglio l'*equa disparità* di beni di fortuna sembra indispensabile, anzi si è una parte integrante e la prima e precipua delle parti integranti dell'uguaglianza di fatto a cui, salva la comune giustizia, debbono tendere le operazioni d'una società (§. 290—295); come mai ciò si potrà ottenere col sistema della libertà sovra proposto?

La risposta a questa ricerca è fatta da quello che si disse di sopra (§. 356, 357). Ogni qual volta le basi fondamentali delle proprietà (particolarmente nelle successioni ereditarie che sono totalmente di pubblico Diritto) vengano bene ordinate, non v'ha inconveniente alcuno che il progresso lecito delle fortune sia *indefinito* presso di un privato, e che la ricchezza sia il premio dell'industrioso e dell'economo che rispettano la comune giustizia.

Limitata è la vita dell'uomo: limitate sono le sue forze:

costanti sono le leggi dell' interesse successivo che in generale anima gli uomini negli affari economici. Essendo limitata la vita, l'accumulamento ha un confine, e le sostanze dividonsi fra i successori; e vengono sempre dirette dalla pubblica autorità. Essendo limitate le forze, l'ingrandimento d' un patrimonio far non si può che col *concorso* dell'opera, e quindi coll' utilità di molti. Essendo indeclinabili le leggi dell' interesse successivo, e crescendo la facoltà a riposare e a godere, l' uomo che travaglia per il fine di star meglio, passa gradatamente dallo stato di pena e di travaglio a quello di riposo e di godimento. Frattanto altri prendono il posto inferiore lasciato vacante dal primo che sali al grado maggiore della ricchezza; e il patrimonio del più ricco serve come *deposito di riserva* all' industria di molti altri, ai quali colla brama di godere ei dà modo di travagliare e di sussistere.

ARTICOLO II.

Considerazioni preparatorie per trattare dell' ordine morale-pratico della pubblica economia ne' suoi rapporti necessari al naturale progresso delle popolazioni e dell' incivilimento delle umane società.

§. 362. Soggetto e ricerche di quest' Articolo.

Il trattare dell' ordine morale-pratico della pubblica economia ne' suoi rapporti necessari al naturale progresso delle popolazioni e dell' incivilimento delle umane società, ci getta in seno ad una estesissima e complicatissima collezione di soggetti e di rapporti, i quali non è possibile nemmen discernere, se la mente del leggitore non è prima fornita di alcune nozioni naturalmente dedotte dalle altre sopra esposte. Un ordine pratico di *pubblica* economia riferito ai mentovati progressi, cui si voglia esibire come cosa di *rigoroso natural dovere*, richiede che veggasi prima di tutto ridotta a *dovere* naturale e rigoroso *pubblico* l' *opera* dei

progressi medesimi. Si ricerca inoltre di sapere come quest' opera formi parte integrante e necessaria dell' ordine morale di ragione del genere umano.

Questo non è ancor tutto. L' incivilimento suppone la costituzione e le funzioni di un *governo*. Suppone dunque un sistema di *operazioni* direttrici dei pubblici interessi, e delle forze comuni. L' opera dell' incivilimento, ed il sistema economico assoggettati all' azione del pubblico potere, e dipendenti da quel complesso di cagioni le quali in natura non esistono nè agiscono mai isolate, debbono necessariamente contrarre una buona o mala direzione dal sistema generale della pubblica amministrazione. Ma questa amministrazione deve avere o no in generale certe leggi? Queste leggi, in forza dei rapporti necessari delle verità debbono esse coincidere o no col fine del sistema economico scoperto? In forza dei rapporti necessari di ordine, quale sarà lo scopo che in vista dello *sviluppamento* necessario delle nazioni dovrà un governo proporsi? Quale lo spirito delle operazioni su lo sviluppamento medesimo coerentemente al fine *generale* di tutti i rami dell'amministrazion dello Stato? Ecco le prime ricerche, alle quali conviene soddisfare almeno *in generale*, e in conseguenza dei rapporti necessari delle cose per servire di norma assoluta e indeclinabile all' ordine pubblico economico. La soluzion loro debb' esser tratta da fonti anteriori e indipendenti da ogni fattizio stabilimento umano.

Questo però non basta ancora. L' indole dell' ordine morale consiste non solamente nello stabilire le leggi della *giustizia comune* fra uomo e uomo attemperate e dirette dai rapporti dell' uguaglianza di diritto; ma nel produrre eziandio un sistema reale ed efficace di utilità. Egli è vero che l' utilità è compagna della giustizia *assoluta*, non essendo questa nell' ordin morale che la stessa massima utilità in quanto è fatta norma delle azioni libere degli uomini (§. 150). Ma la giustizia assoluta distinguesi dalla *comune*; e quella altro non è che la *conformità* delle azioni umane al sistema della massima utilità (§. 120, 121, 150); questa

propriamente consiste nella *conformità* delle azioni medesime coll' ordine, o sia coi rapporti dell' *uguaglianza* di diritto (§. 230, 233, 235).

L' effetto quindi dell' *utilità personale* non è necessariamente inchiuso nel concetto della giustizia *comune* come in quello della giustizia assoluta, se non per quell' aspetto che niun uomo *violi* l' uguaglianza comune, da cui sorge la libertà e l' indipendenza di diritto (§. 236—239). Ma questa specie di utilità è piuttosto *indiretta* che diretta, piuttosto *negativa* che positiva, sia che consideriamo l' uomo che non offende criminosamente l' altro uomo, sia che con un *ricambio* di utilità non ecceda i limiti dell' uguaglianza. Ciò tanto maggiormente si manifesta dal pensare che la giustizia *comune*, non opponendosi punto alla *disuguaglianza* di fatto acquistata senza offendere l' altrui diritto (§. 226, 233), puossi verificare anche supposta l' indigenza e la povertà messe in commercio colla ricchezza e l opulenza (§. 317, 318).

Al lume di questa importante distinzione, se ponderiamo lo spirito delle nozioni esposte nell' antecedente Articolo, noi ci accorgiamo di aver bensì riguardato l' ordine economico pratico dal canto della *giustizia comune* sì fra privato e privato, che fra il cittadino e la società. Risultato di questo rapporto si fu appunto il principio della *libertà* del commercio e delle arti, di cui abbiamo specialmente accennato i fondamenti, e la formola generale di diritto Ma quasi nulla abbiamo contemplato il sistema dell' *util tà diretta* e personale, che nel sistema commerciale è l' anima ed il fine dell' ordine economico-pratico.

In vero, al momento che all' autorità pubblica non è permesso d' intromettersi negli affari economici, se non per que' rapporti che interessar possono la *comune* giustizia, sembra che il pubblico Diritto lasciar debba interamente al *privato arbitrio* il pensare a provvedere al proprio interesse come ad ognuno par meglio, senzachè sia d' uopo veramente di studiare il sistema di fatto di quell' utilità che un mercante o un padre di famiglia calcolar debbono nel

loro gabinetto. Ma se considereremo che il sistema economico non veste una relazion sola, cioè quella unicamente verso del *cittadino*; ma che hannovi tutte quelle che riguardano la ragion *di Stato* sì interna che esterna, dove in especial modo primeggiano le teorie delle *imposizioni* e del *commercio* estero: s' intenderà di leggieri che la teoria dell' utilità diretta d' una società, presa come *persona*, diviene oggetto di pubblico rigoroso Diritto.

Contemplando qualunque uomo relativamente ad ogn' altro suo simile, egli ha *molti arbitrj* nel disporre delle cose sue. A lui è lecito di avventurare la sua fortuna in commerciali specolazioni; egli ha diritto di alienare, di disporre delle cose sue come a lui piace, purchè non offenda alcun rapporto di dovere nè come padre, nè come cittadino. Non è così di un governo. Il maggior *utile* pubblico è un *dovere* per lui, e però involge la doppia obbligazione di procurare colla direzion libera delle forze fisico-morali della nazione la più abbondante e la più estesa distribuzione di cose godevoli, e di farlo col minimo possibile dispendio della libertà di ogni cittadino, e perciò col massimo di libertà (§. 241—245), non solo perchè il godimento della massima compossibile libertà è un bene per se; ma eziandio perch' essa è un *mezzo necessario* per efficacemente ottenere la massima utilità economica, come fu veduto (§. 356—359), e come più ampiamente vedrassi fra poco. Da queste considerazioni pertanto siamo per un' altra via condotti a ripetere le medesime ricerche testè proposte.

§. 363. *Ricerca su l' intento pratico dell' ordine pubblico sociale distinto dal teoretico e generale.*

Ho detto in primo luogo che il *maggior utile* pubblico è un dovere per un governo. Sebbene questo sia palese e dimostrato, perchè altro non è che l' espressione della più felice conservazione accoppiata col più rapido e completo perfezionamento (§. 70, 151, 216, 288); tuttavia questo punto di vista è troppo *rimoto*, specialmente per raffigurare

un ordine morale *pratico-pubblico*; e particolarmente un ordine *pratico-economico* in que' rapporti pubblici che si riferiscono alla ragion di Stato, ed al governo tenuto a promovere l' utilità d' una nazione. Fu veduto quanti ordini si richieggano solamente nella vista generale della più felice conservazione dell' uomo (§. 15, 295, 298). Fu osservato di più quanti ordini generali di mezzi richiegga solamente quello della pura *conservazione* divisa dal perfezionamento (§. 298).

Tutto questo è poco ancora. Sebbene il sistema della più felice *conservazione* presenti non solo una situazione, un effetto da produrre, ma un' *opera* da compiere, o sia *molte* opere da praticare dagli uomini *in società* (§. 298, 301) per produrre appunto quest' effetto; e però sia per se indicativo di un ordine di *azioni* libere da eseguire: il che appunto costituisce l' oggetto d' una dottrina morale, o politica qualunque (§. 67, 78): tuttavolta sia che consideriamo quest' intento in generale, sia che lo consideriamo nelle sue varie parti, egli propriamente altro non è che lo scopo generale dell' ordine *teoretico* dell' uomo e delle società, e per ciò stesso anche dei governi (§. 87, 216, 291), veduto o in generale o in particolare, o in complesso o in dettaglio. Ma ciò non basta alle presenti nostre disquisizioni. Noi non andiamo ora in traccia dell' ordine teoretico-economico; ma bensì dell' ordine morale di ragione *pubblico e pratico*, parte del quale è appunto l' ordine pratico pubblico *economico*. Ora, proposto quest' oggetto di esame, sebbene egli sia interamente connesso e subordinato al teoretico (§. 92, 93, 138): ciò non ostante le cognizioni dell' intento e dei mezzi esibitici dal teoretico *non bastano* per determinare i doveri dell' *arte* sociale: ma è d' uopo di aggiungere la considerazione di que' rapporti, i quali dallo stato delle cose e degli uomini sono renduti necessarj a ridurre ad *esecuzione* le azioni indicate dal sistema teoretico (§. 90—95, 98, 105); il che propriamente induce un *intento subalterno*, o prossimo da eseguire per ottenere l' intento primario, o ri-

moto teoretico. Quest' intento subalterno, o prossimo è quello appunto che forma il centro, ed atteggia per se medesimo l' ordine *pratico*. Questo allora riveste l' aspetto di un *sistema* necessario, complesso, unito, in cui si vede un dato fine da ottenere, ed un' orditura concatenata di dati mezzi armonizzati e diretti ad effettuare l' intento proposto.

Parlando dell' ordine pubblico di ragione *pratico*, quest' *intento proprio* di un tal ordine qual è? Quale è quello delle cose economiche ne' suoi rapporti alla diretta utilità competente alla ragion di Stato?

§. 364. *Prime forme confuse dell' intento pratico dei governi umani determinato dall' ordine naturale.*

Limitata la ricerca a questo punto, è d' uopo rammentare che da prima nella vista più generale possibile abbiamo adombrato l' *intento morale-pratico* in conseguenza dei poteri *esecutivi* umani (§. 90, 91, 99, 100). Egli è vero che per ciò medesimo che venne espresso colla massima generalità, racchiudeva nel suo concetto anche l' intento pratico delle società prese in tutte le loro relazioni; ma l' estrema e confusa generalità di quel concetto non ci poteva indicare veruna particolar circostanza.

Avendo poi osservato in progresso che *questi poteri esecutivi* riportati a quello di conservazione che l' uomo può in generale ottenere, ed al quale in forza della propria costituzione deve giugnere per il suo bene necessario, *abbisognano* assolutamente dello stato *sociale*; il che, importando d' indicare le ragioni fondamentali di questo bisogno (§ 167—170, 290), ci venne fatto di stabilire da una parte lo stato di società, come una parte necessaria dell' ordine di ragione naturale *proprio* dell' umanità, e di scoprire dall' altra le basi primitive e generali dell' *ordine morale-pratico* della socialità (§. 288—294). Una insuperabile impotenza morale a provvedere da se alla propria felice conservazione, indotta dalla nativa ignoranza dei mezzi ne-

cessarj per farlo a fronte d' un vasto bisogno e di un indefinito pericolo di milioni di errori nocivi prima di scoprire l' ordine naturale ed efficace della conservazion medesima; una nativa ed insormontabile *impotenza* individuale indotta dalla somma *limitazione* di forze esecutive sì per garantire, che per esercitare i diritti attribuiti dalla natura, combinati coi fatti naturali delle cognizioni e dei soccorsi per naturale progressiva legge di fatto risultanti dallo stato sociale, ci svelarono in una maniera meno vaga e meno confusa l' aspetto dell' *intento pratico* dell' ordine morale dell' uman genere. Parve allora in certa guisa spuntare egli dal caos per lasciarsi a noi travedere con forme alquanto più distinte.

Ciò bastava in allora, perchè noi fossimo autorizzati a segnarne almeno i contorni e le parti massime, e farne segno all' ordine di necessità e di utilità di molti fatti, i quali risultavano come altrettante linee tendenti ad un solo centro. E però nacque allora nella ragion *teoretica* delle cose l' ordine dell' *uguaglianza di diritto* (§. 225 – 263); nacque nel tempo stesso nello stato *pratico* l' ordine indispensabile dell' *unificazione* dell' interesse privato col pubblico, del particolare col generale indotto dalla necessità stessa della natura (§. 216, 217): nacque finalmente nella ragione dell' *arte pubblica* sociale (oggetto proprio delle dottrine di Diritto) il fine e l' intento di *aiutare* colle forze comuni la mente e il braccio dell' uomo in società, per compier l' opera della conservazione indicata dalla natura delle cose, e dalle spinte necessarie ed indeclinabili del cuore umano (§. 290, 291). Da ciò fu indicata la necessità delle *cognizioni* pratiche sociali conformi alla verità necessaria delle cose (§. 277 – 286). Da ciò pure l' ordine *economico* delle società agricole e commerciali (§. 352 – 360).

§. 365. *Necessità di distinguere l' intento pratico dell' autorità pubblica da quello della semplice socialità.*

Come riguardar si debba la Politica d' uno Stato.

Nè questo ancor basta. Se il prospetto dei fatti ci concesse, e se il metodo d' inventare e di dedurre (§. 16—29) ci autorizzò a procedere in questa maniera; ciò nulla meno di leggieri ci accorgiamo che ben lontani siamo ancora dall' aver ravvisato l' *intento* pratico della cosa *pubblica* sotto la sua *propria* forma, non dico speciale e particolarizzata, ma *generale* soltanto e *complessa*. Chi non s' avvede di fatti che sebbene noi abbiamo distinto lo scopo della *socialità* da quello dell' ordine morale umano in generale (§. 288—291): tuttavia il primo è ancora una cosa *composta*, in cui l' ordine *privato*, quantunque del tutto sociale, vien racchiuso ed unito in un *sol concetto* coll' ordine *pubblico* propriamente tale? Chi non vede che l' ordine delle azioni spontanee e speciali del *cittadino* vien contemplato così confuso cogl' impulsi e colle direzioni dell' autorità del *governo*, che l' effetto della socialità ne deriva come un risultato unico e comune?

Ma noi vogliamo sapere distintamente, qual esser possa l' intento proprio delle operazioni dell' *autorità pubblica* rivolta a procacciare colle forze comuni e coll' arte politica l' utilità universale, a fine poi di stabilire i fondamenti economici della più diretta utilità in conseguenza dei progressi dell' incivilimento in generale. Noi in una parola vogliamo conoscere lo scopo generale costituente ed atteggiante tutto l' ordine dell' amministrazione di uno Stato in una *stretta coerenza* collo scopo dell' ordine *pratico* e naturale della socialità. Distaccato per tal modo l' oggetto della nostra curiosità dagli altri tutti naturalmente connessi e con lui operanti in natura; ma ritenendo nello stesso tempo ch' egli altro non può essere che un *mezzo* necessario e subordinato all' intento generale delle società; rammentando che noi

non vogliamo, nè possiamo prescindere dalle leggi universali e direttive della *necessità*, utilità e giustizia comune (§. 235, 263—269); riflettendo che il *soggetto* sul quale versar debbono le cure dell'arte pubblica è un complesso d'uomini, cioè un'unione di esseri capaci di ragionevolezza, i quali però non sono atti a verificare l'ordine della loro conservazione che col mezzo d'una sviluppata *moralità* (§. 147, 148, 153), talchè il *perfezionamento* è il carattere proprio, anzi il modo di essere connaturale e necessario della loro conservazione (§. 166, 295); e ritenendo per ultimo che il poter primo e l'industria delle leggi umane cade unicamente e direttamente su la *cognizione*, e mediante la cognizione su la volontà, e quindi su la forza esecutrice degli uomini e delle società (§. 100), pel qual magistero collegando coll'opinione all'autorità pubblica il braccio di *molti*, e disgiungendo quelli dell'autorità privata, ogni società colla forza superiore e cogl'interessi riagisce su di se medesima per guidar finalmente tutto coll'impero dell'*opinione* (§. 283—286): ne risulta finalmente che la Politica di Stato rivolta ad adempiere le leggi dell'ordin morale di natura, riguardar si deve come un'*arte* necessaria e perpetua di *educare* al ben pubblico quelle persone morali che appellansi società.

§. 366. *Formola dell'intento pratico dell'autorità pubblica.*

Fissata questa maniera di riguardare l'ordine *pratico* della pubblica autorità, o sia dei governi, per quali vie siamo noi condotti a scoprire il vero e proprio intento generale della pubblica amministrazione? Consultiamo i fatti naturali di già esposti, scopriamo i rapporti necessarj, riportiamoli al fine dell'utilità. La vita e i progressi delle società si estendono per molti secoli. Esse sempre or più or meno con nuovi interessi indotti da circostanze imperiose e varie tendono a nuovi intenti utili; nè mai riposano fino a che non gli ottengano. Nell'atto stesso ci accorgiamo che

indefinite sono le espansioni dell' amor proprio d' ognuna (§. 356). E però la ragione e la storia ci convincono che l' impero espansivo della cupidigia, sì nell' interno che nel l' esterno delle società riesce mai sempre nocivo ai privati e ad altre nazioni, se colla reazione di contrarj interessi, e di un potere bastevole, non venga rattenuto. Da ciò il maggior potere acquistato coi maggiori lumi producenti una superiorità reale di mezzi, d' invenzioni e di forze, spinto dall' indefinita cupidigia, si riversa naturalmente sopra l' inferiore di forze e di resistenza, nè si arresta se non dove o ritrova un insormontabile ostacolo, o fino a che non abbia esausti i mezzi tutti della propria energia. Ma dall' altra parte le società nate ignoranti vengono affidate all' impero della *fortuna* prima di scoprir l' arte di condursi con precognizione, o sia prima d' aver acquistata la moralità pubblica (§. 107, 174) assai più lenta a nascere che la privata. E però per varj errori ed esperimenti nocivi prodotti sì dall' *ignoranza*, che dalla costante cupidigia sempre espansiva ed aggravante altrui, vanno soggette ad un doloroso tirocinio di disordini e di sciagure (§. 278, 279), le quali colla scorta dei lumi avvalorati dalla forza pubblica, potrebbero esser evitate, ed anche prevenute (§. 284, 285).

Egli è vero che la fortuna, o sia meglio l'*ordine di fatto* delle cose naturali conduce gli uomini e le società allo scopo medesimo al quale guidar li deve la Politica. E di fatti senza d' una spinta superiore e di un naturale andamento, l'arte umana non potrebbe mai giungere ad effettuare l' ordine teoretico-morale dell' utilità, nè prima della scoperta dell' arte gli uomini non sarebbonsi avvicinati all' ordine. Ma il corso della fortuna rassomiglia a quello della corrente di un fiume che guida un barcaiuolo inesperto, o impotente diretto verso la foce. È vero che in balìa dell' onda egli è guidato verso la meta proposta; ma qua egli urta in un macigno, là è avvolto da un gorgo; qua è spinto contro un banco di arena, là contro un seno delle ripe. Tutto questo non avviene ad un navigante robusto e perito.

Da tutte queste considerazioni riunite risulta la scoperta

dell' *intento* giustificato e necessario dell' ordine sociale atteggiato giusta il fine della vita civile nel corso dei secoli. Eccone la formola unita e generale: « Elevare mediante « l' azione di tutte le forze sociali riunite nella maniera la « più breve e la più efficace possibile, e salva la legge « della continuità, i *poteri* di un popolo fino al punto, in « cui l' uso dei mezzi ad essere, nella guisa più grande o « più durevole sì nell' interno che nell' esterno *sicuro* e *fe-* « *lice*, si trovi *esaurire* tutto il capitale, dirò così, della « potenza fisico-morale accordatagli per tale oggetto dalla « natura ». Questa è la cura, e questo è l' intento finale di un governo in relazione alla progression dello *sviluppamento* umano. Questa è la formola dei precipui diritti pubblici verso i direttori di una società di esseri sensibili suscettibili di perfezione, d'innovazioni e di traviamenti, e costretti a soggiacere a tutte le sciagure derivanti dal mancare della cognizione dei beni e mali, e dei mezzi onde procacciare gli uni ed evitare gli altri, e dal non tutelarsi efficacemente contro le espansioni smodate dell' intemperanza de' suoi membri, o delle altre società.

Ecco l' opera da compiersi, o sia l' *intento pratico*, del quale andiamo in traccia, determinato dalla *necessità*, o sia dai rapporti reali e inevitabili delle cose diretti a procurare coll' azion propria del governo la massima pubblica utilità, ultimo scopo ed oggetto dei doveri di lui. Per tale maniera l' oggetto dell' arte politica distintiva dell' uomo, e l' indole delle immediate cure di lei, si trovano invariabilmente *determinati* per tutti i momenti della vita sociale, e in correspettività del naturale ed irresistibile progresso dell' incivilimento e dell' impero della estrinseca necessità, fino all' ultimo termine della possibile perfezione degli uomini.

A che dunque si riduce tutta la politica? Ad una grande TUTELA accoppiata ad una grande EDUCAZIONE. La prima appartiene alla forza del governo. La seconda all' azione degli interessi e della convivenza. Figurato soltanto un potere qualunque attribuito ad un essere *morale perfettibile* soggetto ad errore e a cupidigia a procacciarsi mercè le sue

azioni libere e in uno stato *sociale* il proprio maggior ben essere; e posta solamente in generale la supposizione d' un certo limite al suo meglio, al quale si trovi ancora al di sotto; e dato un certo ordine fissato dalla natura agli sforzi di lui, il dovere generale espresso nella recata formola ne emanava come risultato necessario.

§. 367. *Connessione essenziale dell' allegata formola colle nozioni primitive dell' ordine morale.*

Assicurata in questa guisa la procedenza necessaria dell' intento espresso nella recata formola, volgiamo ora la nostra attenzione per ben raffigurarne l' aspetto e le condizioni. Ampio e variato teatro si apre qui allo sguardo, in cui la grandezza e l' importanza di moltiplici oggetti provocano a gara l' attenzione dello spettatore. Da prima attonito di maraviglia erra collo sguardo or qua or là conscio soltanto dei grandi sentimenti che sente svegliarsi dentro di lui. Ma a poco a poco ritornando alla calma della ragione, pensa al modo, col quale possa giugnere a tracciar con sicurezza e verità la grande scena spiegata avanti a lui. Qui rammenta che prima di tutto imitar deve il Geografo, il quale volendo acquistar la notizia di un dato paese segnato su d' una carta, incomincia dal circoscrivere il campo della sua osservazione, fissando i confini, e cogliendo le relazioni coi paesi circostanti, a fine di formarsi una chiara idea della ubicazione di lui nel globo intero, o in alcuna delle sue grandi parti.

Questo magistero diviene tanto più necessario ad un ricercatore delle morali e politiche dottrine, quanto più il suo soggetto non è cosa di senso, ma d' intelletto e di deduzione (§. 38, 355), e quanto più egli è certo che, venendo in cotal guisa annodato alle verità più evidenti e primitive, acquista alla sua scoperta titoli certi ed autentici di verità, e di *unità sistematica* indispensabile a tutti i morali e politici soggetti. A tutto ciò si aggiunge che la Politica, procedente col corso dei secoli, viene con questa ricerca sotto-

messa per intero, ed atteggiata perpetuamente dalla *necessità* e dall' *utilità* dei fatti irreformabili dalla natura, e quindi unificata colla giustizia.

Per soddisfare a tutte queste intenzioni, io osservo primieramente che nella recata formola *due* cose si palesano allo scoperto, le quali dimostrano l' *identità* dello spirito, l' *unità* della tendenza e la *connessione* necessaria de' rapporti di lei con quelli dell' ordine morale di ragione. Queste sono 1.° la identità del *fine*, cioè la maggior sicurezza e il ben essere pubblico di una popolazione; 2.° la *necessità* del magistero risultante dai rapporti *necessarj* dei fatti naturali sì delle cose che degli uomini. Da ciò la Politica di ogni governo si trova tanto per la natura de' suoi fini, quanto per l' ordine de' suoi mezzi interamente sottomessa a' principj necessarj di ragione; il che è sommamente importante per una vista generale. In particolare poi l' intento pratico dell' autorità pubblica, espresso nella recata formola, viene elevato alla dignità ed al carattere di necessario ed imperioso *dovere* di giustizia per chi governa, e di sacro ed inviolabil Diritto naturale per tutti i popoli della terra. Imperocchè chi può negare che l' arte di governare gli uomini in società per renderli più che si può felici, come altra qualsiasi possibil arte, risultar non debba essenzialmente da *due* ordini insieme combinati, cioè dal *teoretico* e dal *pratico*, o sia dalle due parti possibili di qual ch' ei sia ordine di azioni dirette ad un fine (§. 93—98, 117—121, 138—140)? Non v'ha che la *natura del fine*, la quale frapponga differenza fra le diverse arti: nel rimanente tutte coincidono, e debbono inevitabilmente coincidere nella necessità assoluta di agire conformemente a questi due ordini uniti, per ciò stesso che la natura delle cose è determinata (§. 162, 163), ed anche senza questo, perchè l' uomo non è un essere onnipotente. Persino le arti dei delinquenti, dei tiranni e di ogn' altro agente simile vanno soggette a queste condizioni per ottenere il loro intento, sebbene ottener non lo possano in una maniera durevole.

Ma se alla spiegazion sola del vocabolo di Politica nel

senso notorio e ricevuto di *arte di procurare coll' autorità e colla forza pubblica il maggior ben essere delle società*, si ammette ch' essa ha un intento comune, anzi *identico* col Diritto; se la limitazione dell' uomo non può sorpassare, nè infrangere la catena della necessità; se tutte le leggi di *Diritto* non sono che l'ordine medesimo della *necessità* della natura diretto al conseguimento di questo fine: egli è dunque evidente, non per principio alcuno di *virtù*, o di arbitrio, ma per un principio di fatto necessario, anzi per il principio stesso di *contraddizione* applicato all' azione dei poteri della natura (§. 278, 279), che la Politica non potrà avere altr' ordine ed altro sistema di azioni, se non quello stesso che forma l' ordine *morale di ragione*, o sia quello che costituisce la vera scienza dei diritti e dei doveri. Per la qual cosa l' intento *pratico* espresso nella recata formola (§. 366), formerà una parte essenziale di questo stesso ordine morale di ragione.

§. 368. *Conferma del primo dato tratta dall' analisi dell' obbligazion morale-teoretica.*

Egli pare impossibile che un ragionamento tanto semplice non sia caduto in mente alla comune degli scrittori, i quali nella sola definizion notissima dell' *obbligazion morale*, e del dovere *teoretico*, avevano sott' occhio un principio evidente sì per sentire quest' *unificazione* nella sua parte *teoretica*, che per iscoprire il vero e chiaro *metodo* ad eseguirla. « La necessità di fare una cosa per ottenere felicità; « un atto libero, in quanto è *mezzo necessario* a conseguire « il maggior ben essere ottenibile dal sistema superior delle « cose »: quali riflessioni necessariamente e facilmente presentavano?

Io veggo primieramente (ognun dir poteva a se medesimo) che la maggior *felicità* ottenibile qui vien proposta come il *fine* e l' anima dell' obbligazione e del dovere. Questo fine d' altronde è una legge così inseparabile e perenne della natura umana, come è inseparabile la personalità del-

l'uomo da se medesimo. La legge, per cui l'uomo non può volere che colla volontà propria, inchiude essenzialmente ch'egli non possa amare e volere che per il piacere e il dolore sentito *da lui*; e però non possa volere che per se, e non amare che il *proprio* meglio. Per l'altra parte poi, data in forza *della natura delle cose* la legge di amare naturalmente il piacere, e di fuggire il dolore, essa sarà tanto indeclinabile ad un operatore esterno, quanto quella della gravità. Voglia dunque o non voglia, sappia o non sappia l'arte politica disporre delle azioni libere degli uomini, non si potrà dispensare giammai dall'uniformarsi all'indole necessaria di questa legge, e di servire a lei come centro.

Osservo in secondo luogo (continuar poteva) che le azioni contemplate nel dover morale sono presentate quali *mezzi necessarj* ad ottenere l'intento di questo ben essere. Qui dunque abbiamo più oggetti di riflessione. Se sono mezzi *necessarj*, dunque non istà in *balia* dell'uomo lo scegliere a *suo capriccio* la via della prosperità; ma gli è d'uopo *adattarsi* allo stato, ed ai rapporti necessarj delle cose. È dunque manifesto che anche la Politica *non* potrà *declinare*. Avvegnachè se facendolo potesse tuttavia ottenere il suo intento, si verificherebbe una formale contraddizione. Ottenere lo *stesso* intento, e poter *far di meno* di questi mezzi, esprime che essi *non* sono altrimenti *necessarj*. Necessario è quello, il di cui opposto è impossibile. Trattandosi pertanto di mezzi che diconsi efficaci e indispensabili ad un dato intento, s'indica essere *impossibile senza di loro* di verificare il detto intento. Ma affermandosi che senza di essi tuttavia si possa ottenerlo, si pone con ciò stesso che *non* sono *necessarj*. Dunque si asserisce una formale contraddizione. Se dunque il *fatto* dimostra veramente esser eglino necessarj per il Diritto, lo sono per ciò medesimo anche per la Politica. Dunque il *piano teoretico* della Politica debb'essere necessariamente lo *stesso* di quello del Diritto; il che esprime la medesima proposizione in altri termini. Dunque se il Diritto non ha *nulla* di *arbitrario*: nulla pure di arbitrario può avere la *Politica*. Se l'ordine di Diritto è un risultato

dei rapporti reali delle cose: dunque la Politica in tutto ciò che ha di *comune* col Diritto, sarà anch'essa un pari risultato *necessario*.

Che dico in ciò che ha di comune? Anzi *tutta intera*, fino ne' suoi dettagli teoretici, o sia in tutti quei mezzi i quali sono determinati dalla natura *sola* del fine proposto, sarà un risultato *necessario* di questi rapporti reali. Ogni qual volta di fatti io parlo di un dovere morale ad eseguire un atto, io parlo di una cosa che si deve *effettivamente praticare*; io parlo d'un sistema di atti reali che deve produrre un determinato effetto *in natura*. Ora in natura non esistono, nè esister possono cose e fatti generali ed astratti, ma solamente cose e fatti *particolari* e concreti: non possono esistere *effetti in astratto*, e determinati da cagioni astratte; ma solamente *effetti concreti* e speciali determinati da cagioni concrete e singolari, e giusta il concorso delle forze cooperanti atteggiate dalle singolari circostanze.

Quando adunque io abbia a produrre un effetto reale di dovere, è di mestieri che io mi adatti ai rapporti *singolari*, concreti e reali delle cose; altrimenti io non otterrò mai il mio intento.

Ma tosto che l'indole stessa del dovere si estende *fin là*; ed anzi se un magistero qualunque umano non si può dir mai operativo in natura, se in fatto pratico egli non dispone le cose con rapporti *singolari* ed efficaci: egli è chiaro che le competenze del dovere *assorbiscono* così tutte le circostanze e tutti i *rapporti possibili di fatto* valevoli a compiere o a distornare un atto, che niun dettaglio rimane addietro, niun mezzo necessario viene omesso onde produrre coll'esecuzion positiva, e coll'omissione il ben essere della specie umana. Pertanto i fatti i più minuti interessanti un tal fine, sono tutti sottomessi alle disposizioni del Diritto pel solo motivo, che l'ordine dei doveri intende *dirigere* le azioni degli uomini onde realmente produrre un dato effetto. Se dunque voi non create un altro universo, se non formate altre cagioni, altri rapporti (il che è impossibile), non vi rimarrà addietro mezzo alcuno a compiere il fine, il

quale non debba essere pur *comune* al Diritto: e però, siccome *compiuto* il fine, sì il Diritto che la Politica hanno adempito al loro ufficio, e riposano; così in tutti i suoi più minuti dettagli determinati dalla sola natura del fine, il sistema della Politica viene unificato con quello del Diritto.

Qui non finisce ancor la cosa. La *definizion* sola della obbligazion morale-teoretica m' insegna anche il *metodo*, col quale io debbo procedere nello stabilire le regole direttive determinate dalla natura sola del fine. Col dirmi in fatti che le tali azioni sono un *mezzo necessario*, mi avverte che facendo l' una, e poi l' altra e poi l' altra, ottener posso l' intento proposto. Da ciò è chiaro che la definizione mi presenta tutto il sistema dei doveri come un *complesso di mezzi e di fini* più o meno prossimi, più o meno rimoti, subordinati l' uno all' altro, e determinati tutti dallo stato reale delle cose, per cui io dovrò studiarmi perpetuamente d' indagare al lume della *storia autentica* dei *fatti* naturali, sorgenti appunto e oggetti dove esistono gli spesso mentovati rapporti, quali cagioni sieno *valevoli*, e quali *contrarie* a produrre col meno possibile di pena il fine del dovere; e però se avvi una serie più o meno lunga e subordinata di tali cagioni, dovrò *disporle* ed *ordinarle* giusta il loro reale modello, e collocare prima le prossime al fine e più remote dall' agente, in appresso quelle più discoste dal fine e più vicine all' agente; e così via via con un *processo* dal semplice al composto, fino a che io possa dare all' uomo le *instruzioni pratiche* e complete di quello che operar deve in tutti i luoghi, in tutti i tempi e in tutte le circostanze per effettuare questo sistema di cagioni e di effetti, in quanto dipende dalle sue forze.

Dopo di queste ovvie osservazioni, ditemi: Dove è ita la Politica, o dove è ito il Diritto per quella parte dell' ordine delle azioni umane determinato dalla sola natura del fine? Qui non v' è mezzo. Se li volete *disgiunti* e *indipendenti*, o l' una o l' altra non esiste più. Non è egli vero che colla voce generale mi dite che la Politica è l' arte di governare gli uomini uniti in società *per renderli felici*? Sarà

punque la Politica per ciò stesso parte del Diritto, serva di lui, e così serva, che non potrà avere altro ufficio che quello di eseguire esattamente il Diritto. Volete voi dare alla Politica un altro oggetto? O sarà inutile, o sarà rovinoso. Nel primo caso non me ne curo; nel secondo dirovvi che sarà una folle barbarie, la quale alla fine opprimerà i suoi autori medesimi, perchè la natura non si oltraggia impunemente (§. 277--280).

Una picciola dose di buon senso basta per iscoprire tutte queste cose, le quali per soprappiù sono semplici *corollarj* della notissima definizione della morale obbligazion teoretica. Prese tutt'insieme, non sono che una amplificazione, e un comentario di quello che ho detto nell'antecedente paragrafo, ed un compendio di molte cose più estesamente esposte nelle due prime parti di quest' Opera. Tutto questo discorso riducesi a significare che tosto che si afferma proporsi la Politica per suo *primo* e più *generale scopo* l'intento *medesimo* del Diritto, essa è costretta a camminare per quelle *stesse vie*, per le quali camminar deve il Diritto, per la ragione che non v'hanno che quelle vie, e perchè esse sono necessariamente determinate dallo stato reale del sistema dell'universo, sul quale l'uomo non ha verun impero di creatore e d'onnipotente, ma solo una necessità finale di soggezione e d'ubbidienza.

§. 369. *Continuazione dell' antecedente paragrafo. Connessioni dell' ordine pratico.*

Il fin qui detto, come ognun vede, riguarda unicamente quell' *ordine* di azioni, le quali sono determinate dalla *sola natura* del fine, che è l'utilità massima dell'uomo, e propriamente, *in quanto* vengono così determinate da lei. Ma qui non deve finir la cosa. Se di fatti ci studiamo d'indagar l'ordine morale, egli è perchè vogliamo *dirigere* con effetto gli uomini e le società. Ora la notizia di quello *che il fine importa* è bensì necessaria all'essere intelligente per dirigere o se stesso, o altrui; ma tale notizia per se sola *non basta*

a far praticare qualsiasi cosa da un agente qualunque. Giacciono su i vostri fondi acque dannose ed incomode. Voi studiate quello che *farebbe d' uopo* al vostro campo per essere sottratto dall' ingiuria dell' acque suddette. Voi estendete una mappa, in cui *a tenore del bisogno* del vostro podere segnate la tale e la tal altra *direzione*. Il segnar questa mappa, la cognizione e contemplazione di lei *basterà* forse per redimere il vostro terreno dalle onde? Orsù dunque, ognun dir poteva a se stesso, è d' uopo di osservare *cosa* ancor richieggasi *per effettuare* positivamente l' ordine delle azioni indicate dalla natura sola del fine, cioè dal *bisogno* della comune felicità. Io posso dire di non avere ancor fatto nulla fino a che non ho fatto altro che la mappa dell'ordine morale-teoretico. Se potessi esser certo che niun altro apparecchio richieggasi, oltre quello di *volere* l' ordine, tal che l' effetto inteso seguisse *immediatamente* l' azione, come il vedere un piano illuminato segue l' azione di aprire gli occhi, in tal caso sarei assai vicino al mio intento. Ma ciò nell' ordine della conservazione si verifica egli, o si può verificare?

ORDINE MORALE-PRATICO

IN GENERALE.

Per rispondere a questa domanda, ognuno era naturalmente guidato prima di tutto a ricercare in generale: Da quale oggetto determinato e costituito venga qualsiasi ordine *pratico* di un agente morale? La risposta era ovvia ed evidente. L'ordine *morale-teoretico* è determinato dalla *natura* del *fine*: l' ordine *pratico* è determinato dalla *natura* dell'agente morale rivolto ad eseguire le direzioni tracciate dal teoretico. Ciò posto, era ben agevole il dedurre la *necessità* inevitabile d' una *precognizione* completa e distinta nell' *intelletto*, d' un *interesse* vittorioso nella *volontà*, della *libertà*, o esenzione da ostacoli nel *potere esecutivo* di questo agente morale a fine di eseguire le mentovate direzioni teoretiche. Tutto ciò è necessariamente determinato dalla *na-*

tura stessa dell' agente, le di cui potenze sono le *tre* indicate, e il *concorso* delle quali è troppo noto essere *necessario* ad effettuare un atto *ordinato* e una costante condotta di lui. Dall' essere tutte queste condizioni assolutamente *essenziali* alla natura dell'agente morale libero, dall'essere tutte *necessarie* nell' esecuzione di qualunque opera di lui, comprendesi tantosto ch' esse sono del pari indispensabili alla scienza del retto e a quella dell'utile, sì al Diritto che alla Politica: perchè sì la Politica che il Diritto sono appunto intenti a far *eseguire* ordinatamente, costantemente e liberamente il sistema delle azioni dell' ordine teoretico.

SOCIETA'.

SUA NECESSITA', E CONDIZIONI DI ORDINE.

Dopo queste considerazioni passando oltre, ognuno doveva dire a se medesimo: Fino a qui veggo un ordine necessario di mezzi ad ottenere ben essere, ed una *necessità* di una coerente precognizione, interesse e libertà nell'uomo per effettuarlo in pratica; ma come stiamo noi di *disposizioni* veramente naturali dal canto dell' uomo? È desso *naturalmente disposto* per verificare queste tre condizioni, o no?

Anche questa risposta era ovvia e notissima, cioè: Quanto all' *intelletto*, nasce ignorante, ma capace di lumi. Senza una guida certa e senza una veduta dettagliata delle cose, è soggetto ad infiniti errori per la moltiplicità delle combinazioni d' idee, di cui è capace; ma quando venga dotato di cognizioni, ed assicurato dalla dimostrazion del vero o per ragione o per autorità, può formarsi un *modello ideale* unico e costante della sua morale condotta. Quanto al *cuore*, egli è spinto da una brama indefinita di godere col minimo incomodo; e di per se è capace d' essere disordinato con interessi mal diretti: ma può del pari esser contenuto e diretto con interessi contrarj sostenuti dal potere conveniente. Quanto poi alle *potenze esecutrici*, ha una forza

assaissimo limitata, la quale, quando la mente non sappia trovare la maniera di movere le cose, la è assai più; ma che illuminata dalle cognizioni, aumentata dai ritrovati artificiali, aiutata dall' unione può produrre grandiosi ed utili effetti su le cose e su gli uomini.

Ora le cose della *natura umana* stando per fatto *necessario* di natura così, e volendo noi l' *esecuzione* dei mezzi onde far l' uomo felice; come adopreremo noi per rimediare a questi *difetti* e impotenze *naturali*, e far invece agire rettamente ed efficacemente i poteri esistenti? Noi abbiamo bisogno di sussidj: d' onde li ricaveremo noi?

Io volgo lo sguardo intorno a me, e non trovo che una terra con minerali, vegetabili ed animali che contiene; e trovo uomini simili a me. È vano che dai primi io chiegga i sussidj adatti all' uomo. La natura fisica è uno spettacolo per me; ma mi presenta oggetti i quali corrono al loro fine senz' abbisognare di me, e senza ch' io li possa per un divisamento a loro preconosciuto far concorrere all' opera mia. Non v' ha per me speranza che nell' uomo simile a me. Ma se deve *meco concorrere* a supplire a quello che mi manca, deve dunque operar *unitamente* ed *abitualmente* con me; il che significa essenzialmente che devesi verificare una SOCIETA' DI UOMINI.

E qui appunto i fatti della comune filosofia mi dimostrano che in *Società*, e per mezzo solo della società, le mie facoltà morali e la mia libertà esecutiva si possono sviluppare, estendere, rettificare onde pormi in grado di soddisfare alle esigenze dell' ordin morale della felice mia conservazione.

Ma per ciò stesso ch' io ricerco una società *onde conseguire* quest' intento, si manifesta ch' ella essere *non potrà* una società *qualunque*; ma bensì una *tale* società in cui concorrano e si verifichino appunto le cagioni apportanti *precognizione*, *interesse* e *libertà* conformi ed esecutive delle direzioni teoretiche dell' ordin morale. Da ciò vengono *inevitabilmente* e precisamente determinate le *condizioni*, o sia i requisiti di questa società in relazione al fine dell' or-

dine morale, di modo che il potere *umano*, e però anche la Politica, non può avere arbitrio alcuno. Come, per far sì che un ponte serva all' uso per cui fu fatto, ricercasi che gli archi di lui sieno *uniti* per distendervi sopra una strada continuata e sicura onde adempiere al fine di trasmettere il passeggiere da una sponda all' altra di un fiume: così la *condizion fondamentale* di ragione d' ogni società sarà l' unione e la convergenza delle azioni libere dei membri uniti ad effettuare il mentovato *fine*, per cui le società sono richieste dall' ordine naturale. Le azioni libere dei membri derivano dalla loro *volontà*. Ma ogni essere morale pensando e volendo, non può escire da *se stesso*, e non può non essere spinto a ricercar il piacere ed a fuggire il dolore: e quindi necessariamente non può volere che colla *sua* volontà, coi motivi *personali* della sua volontà, cioè coi piaceri e dolori *suoi*, col sentimento e colle leggi del suo bene; ed agire se non che per lui. Dunque ogn' altro suo simile per *natura sua* sarà naturalmente e necessariamente spinto dalla medesima legge. Perlochè si manifesta ad evidenza essere *impossibile* per fatto *naturale* di costituire e mantenere una società d' uomini, la quale segnatamente abbia i requisiti indicati, se non interviene ne' collegati un' *unità d' interesse* riferita, e attivamente disposta a produrre le tre funzioni d' illuminare, movere e render vie più libero e forte ogni uomo ad esercitare i diritti e i doveri costituenti l' ordine morale-teoretico.

La natura stessa delle cose determina un *dato* fine, e non un altro. L' *unità del fine* determina necessariamente l' *unità di opera* dei compagni. L' unità di opera determina necessariamente l' unità d' *interesse*. Ecco il primo e più generale prospetto dell' ordine *naturale-pratico*. Esponendo le parti dell' ordine a norma della filiazione degli *effetti* e delle cagioni di *fatto*, dirassi che l' *unità d' interesse* deve produrre l' unità dell' *opera*; e l' unità dell' opera deve produrre l' unità dell' *effetto finale*. Io chieggo: Se qui vi possa esser nulla di *arbitrario*, o se piuttosto tutto non sia ne-

cessariamente, e precisamente determinato dall' essenza dei fatti, e dalla forza imperiosa della natura?

Proseguiamo. Qui io veggo, ognuno dir può, le *basi essenziali*, o sia le parti massime del germe dell' *ordin sociale*. Se lo contemplo relativamente all'ordine necessario della felice conservazione del genere umano, egli è *pratico*: ma se lo riguardo relativamente al fine di supplire all' *impotenza fisico-morale* dell' uomo ad eseguire convenientemente l' ordine della conservazione, egli per se stesso diviene *teoretico*, o sia *determinante* una serie di *mezzi* riferiti e attivamente disposti ad ottenere il fine di soccorrere a quello che manca all' uomo singolare; determinazione e disposizione fissate ed atteggiate dalla natura stessa del fine e dell' agente che deve conseguirlo.

Concentrando in primo luogo la mia attenzione su la molla fondamentale, dalla quale derivar può e deve unicamente l' esecuzione dell' *ordin sociale* da compiersi dall' agente morale, io veggo che una tal molla, o motore fondamentale consiste nell' *interesse*, e in un interesse *unificato* giusta l' ordine, il quale spinga la volontà di tutti i cooperatori ad eseguir l' opera comune, e quella tal opera, e non un' altra. Ma è cosa notissima che la volontà non può determinarsi nè a cose *incognite*, nè senza *motivi*; ma per naturale e inviolabil legge vi ha d' uopo della *precedente cognizione* dell' oggetto da volere, o sia della cosa da praticare, e sono necessarj *motivi stimolanti* la volontà, i quali necessariamente debbono consistere in un *vantaggio* o positivo, o negativo. La *cognizione* dei doveri e dei diritti dell' ordine sociale, il *sentimento* dei vantaggi annessi e derivanti da così fatti doveri e diritti, sono dunque le condizioni indispensabili per effettuare l' ordine morale-pratico della socialità. *Esistenza di lumi e di vantaggi*, o sia *cagioni* illuminanti ed interessanti per la socialità, sono dunque le prime condizioni indispensabili che verificar si debbono dal canto dello *stato reale delle cose*, o sia della *costituzione* stessa reale di fatto dello stato sociale. *Possesso* di questi lumi,

sentimento di codesti vantaggi, sono dunque le condizioni che verificar si debbono dal canto degli *uomini* formanti la società.

E siccome qui non si tratta di una cosa che debba incominciare e finire in una sola persona, ma debb'esser compiuta da *più* persone unite con opera unita, così le *cagioni* illuminanti e interessanti debbono esser tali da poter operare su *tutti*: il *possesso* poi dei lumi, e il *sentimento* dei vantaggi debbono, proporzionatamente all'opera da compiersi da ognuno, verificarsi in *tutti*. Oltracciò, queste cognizioni e questo interesse debbono essere *identici* in tutti per quell'identità almeno che è necessaria all'*unità* dell'intento cui si deve effettuare; il che significa che la *cognizione* dei doveri e dei diritti sociali, e l'*interesse* per la loro esecuzione debbono essere, per quello che ad ognuno spetta, *estesi a tutti* gli operatori in una maniera *acconcia* ed *efficace* alla esecuzione dell'ordin sociale.

Tutto questo viene dalla natura stessa, e dai rapporti essenziali delle cose *predisposto* a fine di *conseguire l'intento* dell'ordine sociale. Ma un tale intento non viene propriamente effettuato che dall'*opera*, o sia dall'esercizio dei *poteri esecutivi* dei compagni associati. Ora è troppo evidente che se nell'esercizio *esterno* di questi poteri esecutivi gli uomini fossero o tutti, o parte di loro attraversati o da qualche ostacolo *esterno*, o da un'altra parte dei socj, in tal caso l'effetto divisato non si produrrebbe giammai. Dunque è del pari evidente che alla cognizione dei doveri e dei diritti sociali, e ad un interesse analogo a praticarli, è assolutamente necessario che si aggiunga la *piena libertà della esecuzione*. Dunque è indispensabile che in ogni cosa la comunanza protegga ed aiuti colle forze comuni questa *libertà*.

Io domando di nuovo: Se qui abbiavi qualche cosa di *arbitrario*, e non piuttosto tutto sia rigorosamente *determinato* dalla natura e dai rapporti essenziali delle cose insormontabili così dall'arbitrio umano, che volendo ottener l'intento suo, non se ne possa assolutamente dispensare.

GOVERNO.

SUA NECESSITÀ, E CONDIZIONI DI ORDINE TEORETICO.

Dopo d'avere così raffigurate le basi dell'ordine sociale, sorge di nuovo la ricerca: *Come* in fatto *pratico* possa andare la cosa?

Io comprendo, è vero, in una confusa ed astratta generalità che per tutti gli uomini esistendo un bisogno urgente e *generale* di vivere in istato sociale, si formerà, e sussisterà pure uno stato *qualunque* di società, il quale almeno all'ingrosso soddisfi all'intento della natura; ma non veggo però ancora fino a qui in una maniera così chiara che appaghi lo spirito, come in forza delle cose fino ad ora considerate, in fatto pratico naturalmente avvenir debba l'*effezione* delle condizioni sopra fissate. Ora egli è questo appunto che m'importa, e che chieggo di sapere. Per quale maniera poss'io scoprirlo?

Qui, come comprende ognuno, siamo ricondotti di nuovo ad indagare le *disposizioni naturali* degli uomini relativamente alle cose ora ricercate.

L'esame generico che ne abbiamo fatto dietro i *fatti* notorj delle qualità e difetti umani ci ha accertati bensì d'una *capacità* a conformarci all'ordine sociale, e di un interesse generale a farlo, ma la grande *fallibilità* di spirito, l'indefinita *cupidigia* di cuore, l'estrema *limitazione* di forze, la *varietà* d'ingegno, la *divergenza* particolare di subalterni interessi, ci rendono palese quanto sia difficile in una moltitudine varia di persone l'ottenere universalmente e costantemente, come l'ordine sociale esige, la triplice unità sopra prescritta. Anzi, considerando le cose più attentamente, si scopre che, a proporzione che le facoltà si sviluppano, gl'interessi particolari si moltiplicano, i mezzi di conservazione si aumentano, ella è cosa *impossibile* l'ottenere dai particolari interamente *abbandonati* al proprio *privato* arbitrio, *universalmente* e *costantemente* le disposi-

zioni e gli stimoli uniformi e vittoriosi che a ciò fanno d'uopo; e quindi in ognuno la *libertà* ed *uniformità* di opera indispensabili all'esecuzione dell'ordin sociale. Niun fatto v'ha che più di questo sia palese, certo e contestato da tutta la storia conosciuta dell'umanità.

Posto questo fatto, ponderate tutte le note disposizioni favorevoli e contrarie della natura umana, e riferito il tutto all'intento dell'effezione e conservazione dell'ordin sociale, ne emerge in una guisa irrefragabile la *Necessità* della creazione e conservazione di un *Potere* valevole ad illuminare, interessare e rinforzare la libertà degli uomini aggregati in quella maniera *unica*, universale e costante che l'ordine essenziale della socialità prescrive. E siccome un tal potere si rende *necessario* per *ovviare* alle aberrazioni, reprimere gli attentati, e ricondurre all'ordine i poteri *particolari*; così dalla natura stessa delle cose si esigono due condizioni simultanee: la prima ch'esso unicamente *supplisca* in quei casi, in cui l'andamento *naturale* delle cose umane non opera rettamente da se, e la seconda, ch'esso per la sua vigoria sia *superiore* alle forze d'ogni privato, o di pochi, e per se capace a correggere ed a reprimere quegli atti dei singoli, i quali o per ignoranza, o per interesse tentano naturalmente o di torcere, o di corrompere, o di non effettuare la necessaria *unità* di opera spesso ricordata. Le facoltà e le condizioni costituenti questo potere, e l'ordine delle funzioni di lui, sono dunque precisamente e irrefragabilmente *determinate* e *misurate* dai rapporti reali di fatto irreformabile che lo rendono *necessario*, tal che nell'ordine di natura e di ragione ogni arbitrio rimane evidentemente escluso. Anzi la natura delle cose ne fissa così invariabilmente le *condizioni*, che mediante la cognizione di esse, si può sicuramente giudicare in che debba consistere la *licenza* e la *tirannia*.

Oltracciò non v'ha d'uopo di osservare che il *titolo* di ragione della fondazion di codesto superior potere risulta così necessariamente dai *fatti reali* delle cose riferite alla esecuzione dell'ordine essenziale e naturale delle società,

specialmente inoltrate ad un certo punto, che per quella stessa ragione che l' *ordine* sociale è un dovere e un diritto di natura il quale non abbisogna di altro *titolo* di ragione che quello della sua necessità ond' effettuare l' ordine morale; per quella stessa ragione, io dico, la *creazione* e la conservazione del potere *superiore* di cui parliamo, renduto viene dalla irreformabile discordanza dei particolari abbandonati *a se soli*. *Rimedio necessario* all' esecuzione e conservazione dell' *ordin sociale*.

I difetti della moltitudine dei socj abbandonata a se sola ci indica bensì la necessità del potere *superiore* di cui parliamo, e determina le facoltà e le condizioni del regime di lui; ma per se medesima non ci suggerisce *d' onde* dobbiamo ricavarlo, nè *in chi* debba veramente risiedere. L' abitudine di vivere sotto l' impero dei governi umani ci fa correre col pensiero ad investirne gli uomini. Questo però non viene autorizzato dal concetto logico della cosa, ma solamente dallo stato di fatto delle cose della terra, le quali non offrendoci che la natura fisica, nel modo che sopra fu avvertito, ci costringono a rivolgerci di nuovo agli uomini. Ma parlando rigorosamente e giusta il *concetto logico* della cosa medesima, noi non troviamo una *connessione* essenziale fra queste due idee: è necessario alle società un *poter superiore* illuminante e costringente, dunque debbono esser gli uomini stessi i soggetti costituenti siffatto potere. E per verità se esistessero su questa terra esseri superiori agli uomini, i quali fossero *naturalmente* e *certamente* dotati di tutti i lumi, di tutto lo zelo, di tutta la potenza, di tutte, in una parola, le facoltà conosciute e convenienti a rimediare con una positiva e promulgata legislazione, e con una amministrazion visibile ed efficace, alle *cagioni* che rendono necessario il poter superiore di cui ragioniamo; in tale ipotesi il genere umano, volendo ottenere il proprio ben essere col mezzo necessario della società, sarebbe tenuto a rivolgersi ad essi, ed invocare il loro aiuto, e potrebbe con fiducia al loro pieno arbitrio affidare il regime delle società. In questo senso pertanto dir si può che il governo della moltitudine

conviene naturalmente ai più illuminati, e insieme più virtuosi. Ma una cotal stirpe superiore e perfetta di esseri con tutte le figurate condizioni non esistendo su la terra, ecco di nuovo che le società ricorrer devono a *se medesime*, e formare colle *loro forze comuni*, ed affidare a chi più loro conviene la direzione del poter *superiore* mentovato, il quale dalla natura stessa delle cose, altro non spiegandosi, viene *teoricamente* atteggiato, limitato e diretto giusta l'ordine accennato testè. Ecco pertanto il Civile Governo; ecco il titolo suo di ragione, le basi delle facoltà, dei doveri e diritti di lui; in una parola, ecco l'*ordine teoretico* essenziale *di ragione* della *fondazione*, e delle *funzioni* di ogni civile governo della terra.

Io chieggo di nuovo ad ogni persona ragionevole: Se qui abbiavi nulla di arbitrario, nulla che non sia generato, determinato e misurato dal grande ed unico principio della *necessità?* Io sfido tutti gli schiavi venduti al dispotismo, e tutti gli amatori dell' eccesso della libertà a mostrarmi un solo anello di tutta questa catena, che non sia renduto solido ed indispensabile dalla irreformabile forza dei fatti, e dalle connessioni irrefragabili della ragione.

DELL' ORDINE NECESSARIO PRATICO SPECIALE DELLA COSTITUZIONE DEL GOVERNO.

Ma quest' abbozzo non è ancor compiuto. Tosto che per creare ed affidare il poter del governo siamo costretti a volgerci a quella società d' *uomini*, in cui riseggono perpetuamente i difetti che rendono il governo *rimedio* necessario; e tosto che tali difetti sono *inerenti* alla natura umana; e però possono per universale principio essere *comuni* tanto a chi comanda, quanto a chi ubbidisce, volendo noi effettuare il governo a prima fronte incontriamo un *ostacolo naturale*, cioè un difetto, al quale conviene di nuovo rimediare per soddisfare al fine primario dell' ordine. Or ecco una particolare necessità, alla quale è forza di provvedere, altrimenti noi siamo defraudati dell' intento nostro. Siamo dun-

que spinti in una maniera inevitabile a ricercare: « Come « nel costituire un civile governo *umano* in vista dei difetti « di spirito e di cuore *comuni* a tutti gli uomini, si possa « fare in modo ch' esso in fatto pratico non riesca *frustra-* « *neo* o *violento*; ma invece *efficace* ed *analogo* all'intento « pel quale abbiam veduto esser egli *necessario* ».[1] Nota bene che coll'essere *frustraneo* non si provvede al bisogno di ragione e di fatto della società, perchè l'esecuzione dell'ordine di giustizia e di utilità sociale non viene effettuata; e però è forza soggiacere a tutti i mali dell'*anarchia*; e così, per una maniera riflessa, il governo rendesi per *difetto* nocivo. Coll'essere poi egli formalmente *violento*, torce la forza governatrice dal retto suo ordine, e comprimendo la libertà, e sacrificando la giusta utilità dei più, viola tutti i doveri proprj e i diritti altrui. Allora chi governa, essenzialmente mancando alle condizioni della sua costituzione, risulta un positivo gravame, cui la società è in diritto e dovere di frenare, o di cangiare in forza di quel diritto e dovere inviolabile che ha la medesima di difendere il suo ben essere, e quello d'ogni singolar membro che sta unito per l'unica condizione del bene, e del vantaggio proprio e comune, come sopra fu osservato.

Ognuno di leggieri comprende che la soluzione del proposto problema deve offrire tutte le parti dell'*Ordine speciale-pratico* tutto proprio della *Costituzione* dei civili governi tratta dai rapporti generali di fatto della natura delle cose e degli uomini. Quest'ordine riguardato nella sua *generazion logica* è l'ultimo dei mezzi subordinati al fine della più felice conservazione del genere umano, come chiaramente rilevasi dalle cose fino a qui discorse. Egli di più vedesi tanto *necessario* al conseguimento del fine delle società, quanto è quello della fondazion *teoretica* della sovranità direttrice per le medesime società. Anzi la ragione (cioè i difetti dell'umana natura), la quale rende necessaria e legittima la creazione di un poter supremo per contenere ed aiutare *i più*, rende pur necessario, e di diritto, ordinare le cose in modo, che il potere de' governanti venga ora

contenuto, ed ora aiutato a fine di servire al giusto e necessario intento *dei più*. Ma tropp' oltre io trascorrerei, se mi occupassi qui della soluzione di questo problema.

REGIME DELLA FORTUNA, O SIA DELLA NATURA, DISTINTO DA QUELLO DELL' ARTE.

Piuttosto senza traviare dai rapporti dell' oggetto e del motivo pel quale ci fu d' uopo di tratteggiare rapidamente un abbozzo dell' edifizio ordinato e *razionale* delle umane società, cioè senza dimenticare che l' intenzione nostra si fu ed è quella di far sentire la connessione e le relazioni concordi della formola esposta (§. 366) con tutto il sistema di ragione teoretico e pratico generale della conservazione umana determinato e collegato dalla incessante *necessità* della natura; e senza eccedere finalmente le competenze delle nozioni fondamentali che esponiamo, io credo necessario di ripiegar la mia attenzione sopra una circostanza di fatto decisiva per tutto il sistema, e di compiere così all' incarico assunto di connettere e giustificare la formola allegata.

Da quello che abbiamo dimostrato risulta che tutto l' ordine delle cose esposte fino a qui debb' essere *immaginato* ed eseguito dagli *uomini*. Ma risulta del pari ch' essi tutti nascono *ignoranti*, *fallibili* e *cupidi*, nel mentre però che sono capaci di cognizioni, di verità e di concordia, delle quali cose hanno bisogno ed interesse indispensabile di acquistare il possesso e di mantenere il vigore. Non volendo noi pertanto, nè potendo procedere per un circolo infinito, possiamo trasportarci col pensiero ai primi esordj dell' umano incivilimento; e là avendo da una parte avanti alla mente tutto il modello dell' ordine necessario sopra tratteggiato, e dall' altra lo stato del genere umano abbandonato a se solo, possiamo raffigurare il primo come un sistema puramente *teoretico*, ma *necessario* cui gli uomini dovranno effettuare se vorranno soddisfare a quel bisogno e a quella spinta, con cui la natura delle cose imperiosamente li chiama al bene.

Ma nello stesso tempo noi veggiamo che senza conoscerlo non possono seguirlo con *costanza*, con *unità* e con *verità*.

Che cosa risulterà da questa considerazione paragonata? È troppo manifesto che noi dovremo conchiudere che il genere umano dovrà necessariamente vivere lunga pezza sotto l'*educazione* della *sola natura* prima di passare a vivere sotto quella dell'*arte*: che sarà costretto a subire il regime della *fortuna* e dell'errore prima di quello della Politica illuminata e beneficante: che per quella gran legge che nulla si fa nè si può fare dagli uomini tutto ad un tratto, per un corso di tempo ora non commensurabile il regime della natura e dell'arte, l'influenza della fortuna e della Politica dovranno operare insieme confuse, e produrre i fenomeni morali e politici fino a che le viste e le direzioni *casuali* perdendo a grado a grado il loro dominio, ed a pari passo aumentandosi quello delle direzioni *ragionate* ed estese, vengano finalmente le une dalle altre a separarsi così, che l'impero loro sia ridotto rispettivamente ai *massimi* e ai *minimi* termini, nei quali da una parte la *necessità nociva* e l'*accidente* si veggano ristretti a quel minimo punto, a cui le forze umane possono angustiarli; e dall'altra la *necessità utile* e le *provvidenze ragionate* si veggano ampliate a quel massimo segno, al quale a queste stesse umane forze è concesso di arrivare.

Ma prima che si giunga a questo punto, l'ignoranza e i lumi, la cupidigia e la virtù, le troppo dispari forze e gli equilibrati poteri, i quali ora per accidente, ed ora temporalmente appariranno nel caos del mondo morale, dovranno necessariamente produrre sì nell'interno che nell'esterno delle società tutte quelle immense e variate vicissitudini di *beni* e di *mali*, i quali nell'ordine necessario della unificante natura sono frutti naturali della verità preconosciuta e degli errori ricevuti, degl'interessi illuminati e delle cieche cupidigie, delle forze equilibrate e degli sfrenati poteri. Mercè l'azione inevitabile (§. 278, 279) di queste produzioni, gli uomini di loro natura perfettibili, ma sempre spinti al maggiore *utile* loro, subiranno, è vero, un penoso

e alternativo tirocinio; ma sì i beni che i mali gli spingeranno perpetuamente, e li faranno or più or meno proceder oltre verso quello stato di *equilibrio vitale* che è l' ultimo termine al quale la natura guida imperiosamente le cose nell' ordine sì fisico che morale. Molti corpi ondeggiano su la superficie d'una corrente: sebbene trabalzati qua e là dalle onde tutti non sieno condotti al mare, pure in un dato numero vi giungono. Allora alcune delle nazioni che sopravanzarono le altre per quella stessa cupidigia che estende le sue forze sopra le cose e gli uomini, o per una necessità esterna ed inevitabile derivante dal corso delle cose o dagli accidenti fisici, serviranno o di eccitamento o di *maestre* alle più deboli ed ignoranti, o di vindici dell' ordine equilibrante della natura, la quale non permette che gli uomini e le società sieno costantemente ignoranti, desidiose e disordinate. Allora al regime originario e nativo della natura si aggiungerà quello degli uomini che offendono e resistono, che dominano e ubbidiscono per promovere la grand' opera dell' ordine equilibrante e successivo della natura.

Così la *natura* è fatta madre dell' *arte*; e l' arte diviene *parte* del magistero di *fatto* della natura. A proporzione poi che l' arte nasce e si perfeziona, ella riagisce su la natura, e la seconda nel suo invincibile e *diretto* andamento per condurre a fine l' opera di lei. Gli uccelli fabbricano i loro nidi, i castori le loro case, i bruchi il loro bozzolo, e con questa naturale industria vanno al fine a cui la natura li chiama. Gli uomini costituiscono le civili società, immutano la superficie dei continenti, e procedono anch'essi al fine del grand' ordine dell' universo.

Ma al genere umano importa in tutti i momenti della sua esistenza di *evitare* i mali, e di *conseguire* il bene. Se dunque per i lunghi e tortuosi giri della fortuna ciò non può conseguire, o meno il può colla pervicacia e colla crudele ingordigia d' una falsa Politica; se ogni ritardo è un nocumento alla felicità non tanto pel bene che non si ottiene, quanto pei mali positivi che si soffrono almeno da coloro che più presto si resero soverchiamente superiori a noi: egli

è dunque manifesto che il sistema teoretico dell' ordin sociale; o per parlare in generale, il sistema utile della *necessità* debb' essere adempito nella maniera più *breve* ed *efficace* possibile. La perfezione d' un metodo di *cognizioni* consiste nel ritrovare la verità nella maniera la più breve e la più sicura possibile. La perfezione d' un metodo di *condotta* sì pubblica che privata connessa, subordinata ed atteggiata dalle cognizioni del vero (§. 280—286) consisterà appunto in questa *brevità* ed *efficacia*. La *brevità* è necessaria per evitare tutti i mali di un ritardo dannoso: l' *efficacia* è necessaria perchè si tratta di *movere* la *forza operativa* di esseri *attivi*. Come prima di ragionare con *artificiali* metodi l' uomo ragiona con quello che si chiama *logica naturale*; così prima di operare con una perfetta *moralità* e con formali precetti politici, le nazioni si conducono col senso confuso di utilità determinato dalle circostanze avventizie. I fenomeni che ne nascono, o sia le pubbliche transazioni sono un risultato in ragion composta derivante dalla *costituzione* fisico-morale degli uomini, o sia dallo stato delle cognizioni e delle passioni, e dagli stimoli originati dall' andamento necessario della fortuna. Ma siccome la ragion naturale diretta dal buon metodo si appella *ragion* naturale *perfezionata*; così l' ordine morale di fatto retto dalla illuminata Politica si dovrà dire *ordine* naturale e morale di fatto *perfezionato*. Questo non è sostanzialmente diverso da quello della natura; ma egli è lo *stesso* ordine elevato colla forza e colla precognizione umana ad ottener, nella maniera la più *breve* e la più *efficace* possibile, l' intento della *sicurezza* e del ben essere al quale la natura tende per se medesima.

Eccoci pertanto a perfetto contatto della formola espressa; ed eccola raccomandata per ogni aspetto al sistema intero dei doveri, dei diritti, delle virtù, e ad un tempo stesso sottomessa al principio unico della *necessità naturale* del grand' ordine dell' universo.

Essa vien riferita alla forza del *governo*; ma questa forza medesima essendo in sostanza il potere di più uomini riu-

niti, sarà al cospetto dell'ordine naturale un *atto* di molti esseri *dipendenti* dall'impero della natura, non solo in quanto al dovere di osservare la giustizia; ma eziandio per la *potenza di fatto* a procacciare l'utilità nelle diverse età, luoghi e contingenze. Come *prima* d'ogni artificiale direzione, il regime della natura *sola* fa tutto; così *dopo* che l'arte ha consumato tutti i suoi sforzi, la natura palesemente tiene la bilancia degli Stati. Se la forza segreta e imperiosa dell'ordine naturale prima dell'arte in un determinato punto del globo diede le prime spinte al mondo morale; essa pure, dopo che l'arte *esaurì* tutti i suoi congegni e la sua potenza, ne regge le opere, ed attribuisce la *preferenza* ad una più che ad un'altra nazione. Nella prima epoca essa è una scintilla di fuoco che entra in un caos informe ed inerte per incominciare il movimento; nell'ultima, essa è un Sole che regge un sistema armonico con ordine, silenzio e felicità. Io non dico tutto: essa è veramente la sola che nel *frattempo* della lunga lotta fra l'ignoranza e la scienza, fra la intemperanza e la virtù, fra il mal inteso interesse e la più illuminata provvidenza, lotta cagionata dal regime unificato ed equilibrante di lei, urta, riagisce e conduce il mondo morale per avviarlo su l'unica corrente dell'eterno inviolabil giusto, conforme al *regime equilibrante* che regna in tutto il suo sistema. La felicità delle nazioni dipende dal saper *conoscere* le vie di questo regime. E siccome egli è impossibile all'uomo il conoscerle tutte ad un tratto e per forme generali; così quel popolo è più *felice* e potente di un altro, che *più presto* giunge a scoprirle, e ad uniformarsi alla loro sanzione.

Quando parlo della brevità maggiore del politico magistero io non intendo che affrettar si debba di *salto* l'incivilimento. L'*immaturità* e la *caducità* sono due inconvenienti egualmente respinti dalla natura e dalla ragione. L'opportunità' è la legge suprema invocata da amendue.

§ 370. *Riflessioni.*

Prima osservazione sul titolo di ragion naturale della costituzione, e dell'ordin morale delle civili società.

Confutazione di Montesquieu.

Ripieghiamo ora l'attenzione sul prospetto delle cose nel precedente paragrafo discorse, e riconduciamo il ragionamento alle ricerche proposte al principio di questo Articolo (§. 362). Il primo e più importante oggetto che si presenta si è l'*organizzazione* delle basi della *civile* società. Questa in certa guisa è una specola che ci *orizzonta* in tutto il prospetto delle cose trattate fino a qui. Noi non abbiamo avuto bisogno per iscoprire e legittimare l'origine e la struttura delle *civili* società nè di *rinunzie* ad alcun diritto di un preteso *stato* di natura, nè di contratti, nè di depositi, nè di verun altr'atto di positiva instituzione umana; ma dai puri rapporti reali e naturali delle cose, necessarj per la esecuzione dell'ordin morale, abbiamo tratti i titoli e le condizioni di ragione di queste civili società. Qui prego il mio lettore a rileggere quello che fu premesso di sopra (§. 208, 213—218).

Se la cosa non istesse così, niuno ritrovar potrebbe il mezzo legittimo onde convertire l'*esistenza* e l'*ordine* sociale (da cui dipendono tanti doveri e diritti) in un vero e rigoroso Jus *naturale* e *necessario*, come sono veramente. Non esistendo in natura che uomini singolari, non si può incontrar vero dover rigoroso e *necessario*, se per fatto indeclinabile *di natura* non divien mezzo *indispensabile* del ben essere naturale di ognuno (§. 146, 150, 216). A fine pertanto che l'ordine sociale riesca un dovere ed un ordine *necessario morale* di natura, egli è d'uopo che in forza del sistema superior delle cose sia fatto *mezzo necessario* per conseguire il fine del dovere e dell'obbligazion naturale. Ma dietro i fatti i più chiari ed i più autentici risulta che lo

stato e l' ordine sociale descritto appunto è tale: dunque egli è ridotto a rigoroso e *necessario* dovere e diritto naturale. Ma una condizione indispensabile ed essenziale dello stato sociale si è l' ordine della *giustizia comune*, come si è poco fa veduto, e largamente trattato in addietro (§. 235—239, 241—246, 256—269). Dunque la medesima *forza obbligatoria* della *giustizia assoluta*, la medesima teoria di *utilità personale* della giustizia *assoluta* vengono mercè di questa connessione trasfuse nella giustizia *comune*; ed anzi la comune giustizia viene per quest' aspetto così *convertita* nell' assoluta ed identificata con lei, che trasfonde a tutto il sistema dei naturali doveri e diritti *sociali* lo stesso carattere di *necessità*, lo stesso grado di valore, la stessa forza obbligante di utilità che è propria all' ordine il più astratto della felice conservazione dell' uomo (§. 216—218); senzachè l' uomo sotto l' impero dei civili governi debba *mai servire* all' altr' uomo, ma unicamente alla *necessità* della natura ed al proprio utile, come fu altre volte osservato (§. 256—269).

Mercè di questo nodo fabbricato dalla mano stessa della necessità naturale, unico principio direttivo da noi assunto, resta legittimato e insieme determinato l' ordine dell' *amministrazion* degli Stati. I poteri della costituzione degl' imperj civili vengono organizzati e diretti dalle condizioni essenziali dell' ordin sociale, e dai rapporti naturali e inevitabili delle cose così, che tutto vien retto, accentrato ed armonizzato da un *solo* e *generale* principio, in forza del quale, lungi che l' *uguaglianza* e la *libertà* di verun uomo rimangano violate giammai, all' opposto vengono da per tutto estese, avvalorate e confermate senza incontrare veruna eccezione, o limitazione.

Dire con Montesquieu, e colla folla di tanti altri scrittori « Che gli uomini hanno rinunziato alla naturale indi« pendenza per vivere sotto le leggi politiche (§. 338) »; ordire la favola di questa pretesa rinunzia, e studiarne poi il testo come se contenesse i titoli unici e primitivi della naturale libertà del genere umano: egli è lo stesso che dire

che un bambino rinunzia alla naturale indipendenza per vivere sotto il regime d'una madre, o d'una nutrice che lo alimenti e lo aiuti a camminare, e di genitori che colle loro cure procurino di sviluppare in lui un temperamento robusto, uno spirito illuminato, ed un cuore virtuoso. Non v'ha alcuna femmina volgare, la quale non gridasse qui: Che razza di rinunzia è questa mai? Dunque la debolezza, la ignoranza diverranno oggetto di rinunzia? Dunque una *sventura*, la quale negli orfani e negli esposti reclama la compassione d'ogni uomo, si considererà un *diritto*, un *bene*, una *proprietà* di cui l'infanzia si spogli? I filosofi che si vantano di dettar dogmi per reggere le nazioni, cadono in codeste stravaganze?

Io poi soggiungo che per principio fondamentale di ragione questa maniera di riguardare il *titolo* (§. 185) originario delle *civili* società da una parte involge un supposto *di fatto* che è *falso*; e dall'altra parte, se questo supposto che racchiude si dovesse concedere come vero, si priverebbero le civili società d'ogni *titolo fondamentale* inducente doveri e diritti di *Jus necessario*, per autorizzare in vece o la licenza e l'anarchia, o la schiavitù e la tirannia.

Dico in primo luogo che racchiude un supposto *di fatto* che è *falso*. Questo supposto si è l'*indipendenza naturale*, a cui si asserisce gli uomini rinunziare. La somma delle cose riducesi a scoprire: Se, dato un fine a cui l'uomo per sua natura tende, dato un ordine di coesistenza nel sistema dell'universo, e data la costituzione e le originarie disposizioni del genere umano, sia dalla natura stessa delle cose fissato un *ordine necessario* della conservazione e del *ben essere* di lui, o no (§. 78—100, 131—134, 142, 145).

Se un tal ordine è fissato senza del quale il genere umano non possa felicemente e perpetuamente conservarsi e riprodursi, in tal caso la naturale *indipendenza* di lui riferita al *proprio bene* (poichè d'una indipendenza rovinosa e micidiale non conviene far parole) *in che* consisterà? Ognuno risponde che questa *naturale* ed *utile* indipendenza consi-

sterà nell'*esenzione* da tutti que' vincoli ed ostacoli, dai quali l'opera della necessaria conservazione e del ben essere naturale dell' uman genere potrebbe rimanere offesa, o impedita. Ma se tutti i fatti dimostrano che abbandonati gli uomini in uno stato di selvaggia solitudine soggiacciono a tutti codesti vincoli ed ostacoli; e per lo contrario col mezzo delle civili società ben costituite li rimovono; ed anzi le circostanze *necessarie* di questa terra rendono *indispensabili* tali società per rimoverli, e per aver aiuti onde effettuare la *libertà* dell' ordine; dunque ne risulta essere positivamente *falso* che originariamente esista una reale *indipendenza* valutabile in diritto che possa essere o no rinunziata; e per lo contrario, che la vera naturale *indipendenza conforme* ai rapporti della stabile e progressiva conservazione del genere umano non si può trovare e mantenere che nelle civili società modellate colle condizioni sopra stabilite dell' ordine necessario della natura. Se a me è *necessario* un *aiuto* per salire ad un dato luogo, non si dirà mai ch' io perda la mia libertà di camminare prevalendomi di quell' aiuto; ma per lo contrario dirassi che per salire colà col mezzo di quell' aiuto io acquisto libertà e l' estendo; e tanto più valida ed estesa l' acquisterò, quanto più valido e pieno sarà l' aiuto di cui potrò prevalermi. Lungi pertanto che nell' ordin morale dello stato sociale l' uomo rinunzi alla naturale indipendenza, egli anzi l' acquista, e tanto più egli l' acquista, quanto è più perfetta la società. Regola generale: Il vero aspetto, sotto del quale riguardar si deve la civile società costituita secondo le descritte condizioni, egli è quello di *Ajuto necessario* per il genere umano ad eseguire le leggi indispensabili della giustizia naturale, che sono pur quelle della naturale felicità di lui. L'*uguaglianza* e la *libertà* sono così *essenziali* al Diritto naturale, come gli attributi che ne costituiscono la definizione, dei quali attributi esse non sono che una espressione equivalente.

O convien dunque negare la *necessità* delle società per la *moralità* e la sicurezza degli uomini, il che ripugna a

tutti i fatti noti e a tutte le dimostrazioni di ragione : oppure è forza concedere che in materia di diritti *l' indipendenza* figurata da Montesquieu e da tanti altri è una chimera, anzi una *falsità* che conduce all' assurdo.

Si pretenderebbe per avventura di negare la *necessità* originaria dello stato sociale nel senso più volte spiegato? In tal caso si negherebbe formalmente che lo stato di società racchiuda il carattere e il *titolo* fondamentale di natural dovere, e d' obbligazion *morale* sì teoretica che pratica (§. 87, 88, 141, 146, 150): e però, figurati gli uomini a guisa o di bestie o di altrettante divinità bastanti a se stessi, ne risulterebbe la dissoluzione d' ogni ordine di Jus *necessario* valevole a sottomettere legittimamente, o fino ad un dato punto e non più la loro libertà ad un' opera comune, ed a rispettare tutti que' vincoli e subire que' sacrifizj che lo stato sociale esige (§. 252—256, 259 268). Ond' ecco o la licenza e l' anarchia, o la schiavitù e la tirannia. Le prime si verificano se facciamo valere in favore della moltitudine la mancanza d' ogni *vincolo necessario* fra le società e il ben essere d' ognuno; e però leviamo di mezzo il fondamento d' ogni *dovere*: le seconde sono inevitabili, se prescindiamo dalla *misura* di ubbidienza indotta dal *fine doveroso* e naturale, per cui rendesi necessaria la civile società, e vi sostituiamo una mal pensata soggezione illimitata, forse *in fatto* dichiarata talvolta, o una pretesa conquista e proprietà delle cose e degli uomini attribuita a chi comanda, per cui taluni non arrossirono di porre il *feudalismo* fra i diritti naturali, e di figurare *Imperi patrimoniali*, e per proprietà privata ereditari, i quali non possono nemmeno esistere in buon Diritto naturale ne' particolari patrimoni. E questo era il secondo degli assunti che testè mi proposi di provare.

Se Montesquieu e tanti altri Pubblicisti in vece di confondere il jus *nativo* ed *originario* col Jus *naturale* propriamente tale; se in vece di torcerne e mutilarne il concetto, limitandolo ad un uomo in istato d' insociale

solitudine (1), lo avessero figurato sotto il suo vero aspetto, qual è quello di un complesso di leggi, o di risultati diretti a provvedere alla sorte, o al fine naturale dell'uman genere, *in quanto* vengono determinati dai rapporti *reali* e *necessari* della natura; se dietro questa ovvia ed universale idea che contempla l'uomo in tutti i secoli e in tutte le epoche della vita civile per coglierne i rapporti necessari indotti dall'ordine reale e natural delle cose, avessero avvertito che il principio della *Necessità dell' ordine* naturale riesce *unica fonte* e *norma* unica delle leggi di ragione di qualunque ordine, non sarebbero forse caduti in questi ed in tanti altri errori, ed omissioni sterminate. Ma Montesquieu mancava, come vedesi, di questa nozione, e però mancava della prima e massima guida per trovare il vero, il giusto e l'utile morale e politico; anzi non possedeva nemmeno la vera definizione della *legge in generale*, come scorgesi da quella ch'egli adduce, in cui confonde la *causa* coll'*effetto*, e la *natura* della cosa colle *fonti* originarie da cui deriva (2).

(1) « Avant toutes ces lois, sont celles *de la nature;* ainsi « nommées, parce qu'elles derivent uniquement de la consti- « tution de notre être. Pour les connoître bien, il faut consi- « dérer un homme *avant l'établissement des sociétés. Les lois* « *de la nature* seront *celles* qu'il recevroit dans un *état pa-* « *reil* ». *Esprit des lois, liv.* 1, *chap.* 2.

(2) « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les « *rapports* nécessaires qui dérivent des choses ». *Esprit des lois, liv.* 1. *chap.* 1.

La *struttura* della calamita, e quella del ferro dipendono dalla natura, dalla quantità e dall'ordine, con cui gli elementi loro si trovano esistere nell'una e nell'altro. Codesta struttura rispettiva stabilisce fra la calamita ed il ferro un rapporto, in *virtù*, o sia in *conseguenza* del quale nasce il fenomeno, o l'effetto dell'*attrazione*. L'attrazione è una legge di natura. Ma questa legge è un *effetto*. Quest' effetto non è il rapporto, ma ciò che *risulta* da questo rapporto. Pare dunque che Montesquieu sarebbe stato più esatto se avesse qualificato le leggi in *generale*: « I *risultati*, o sia le *conseguenze* dei rapporti « che sono fra gli esseri ». Io ho creduto di dover qualificare

Dopo queste considerazioni, io prego il mio Lettore a richiamare l'esordio di questo Articolo (§. 362), e ad osservare se abbiamo bastantemente soddisfatto alle ricerche relative alla fondazione e alle facoltà dei civili governi, ed a quella che riguarda l'unificazion di valore della giustizia *comune* colla giustizia *universale*. In forza del principio essenziale al natural Diritto, cioè del principio della *necessità* nemmeno in origine imputabile all' arbitrio umano, unica fonte legittimante le disposizioni dell'ordin naturale e delle leggi politiche che ne derivano, parmi d'aver determinato e convalidato quanto basta le cagioni *di ordine* generatrici delle civili società, le condizioni ad esse necessarie per soddisfare al fine loro naturale, e le basi che devono inevitabilmente servir di norma all' amministrazion pubblica degli Stati. Tocca alla scienza del Diritto politico lo sviluppare queste basi, lo studiare tutta la serie *dei mezzi* richiesti ad effettuare, e il tessere tutta la teoria dell' ordine sociale e governativo.

La giustizia *comune* poi, e le obbligazioni *logiche* di lei acquistarono tutto *l'interesse* della giustizia assoluta, e tutta la forza attivamente obbligante l'agente morale umano.

---

in questa maniera la *Legge* nel senso il più ampio possibile (§. 85, 86). Oltracciò mi è parso necessario d' indicare in che consistano i *rapporti* attivi d' onde risultano le leggi (§. 162). La *definizione* per altro della Legge parmi la seguente: « Quell'azione fra due o più potenze in virtù della quale l'una « deve ubbidire all' altra. «

Il celebre Carlo Bonnet, cui io ho seguito in questa osservazione su Montesquieu, aggiunge che in un libro, come quello dello Spirito delle Leggi, il quale da cima a fondo non è che una *Teoria di rapporti*, era bisogno di definire *cosa è rapporto*. Veggasi *Essai analytique sur les facultés de l'ame, chap.* 27.

Io colgo quest' occasione per rendere un omaggio di sincera stima e gratitudine alla memoria di Bonnet, il cui libro ora citato fu nella mia adolescenza quello che più d'ogn'altro contribuì a formare la mia ragione, ed ha servito di una vera ginnastica al mio intendimento.

Allora la società civile comparve, dalla forza e dal magistero della *necessità* imperiosa della natura, vestita del carattere eterno di *ajuto necessario* per ottenere la massima utilità personale dell'uomo.

Segnata in questa maniera la connessione indissolubile fra le civili società ed il general sistema dell'ordin morale; e soddisfatto almen per cenno alle ricerche instituite (§. 362), passiamo a volger l'attenzione alla *formola* sopra recata (§. 366). Da quello che fu detto ci accorgiamo risultare fra lei e tutto il sistema di ordine morale e necessario una tale connessione ed unità, che l'arte politica rivolta ad eseguire l'ordine sociale non forma che l'espressione della morale obbligazione pratica (§. 146—153) sotto termini più speciali. L'impresa che nella formola suddetta abbiamo divisata si è *elevare* i poteri delle nazioni della terra alla maggior sicurezza e felicità sì nell'interno che nell'esterno; e questa è appunto l'opera, a cui la forza dell'ordine naturale sì per fatto che per ragione deve tendere, e per cui la formazione delle civili società fu dimostrato essere il mezzo necessario. L'*operatore*, che secondo la detta formola deve promovere quest'impresa, è il governo; e lo *stromento* sono le *forze unite* della società. Or bene; l'*esistenza* e i *doveri* di quest'operatore, la *creazione* e la direzione di siffatte forze scorgonsi ora, da quello che fu detto, essere *create*, *legittimate* e rese *necessarie* dai rapporti inevitabili di *fatto*, e da tutto lo spirito dell'ordin morale di natura; nè avere, o poter aver altro *intento* che quello della mentovata formola.

§. 371. *Seconda osservazione sul titolo di diritto, su l'indole e la misura dell' incivilimento delle società. Ricerche relative.*

Al principio di quest'Articolo (§. 362) abbiamo accennata la necessità di ridurre a Diritto *pubblico* naturale e *necessario* il principio e i progressi dell'*incivilimento*. Questo è in sostanza ciò che abbiamo espresso nella recata

formola (§. 366) colle parole : « Elevare mediante l' azione « di tutte le forze sociali, e salva la legge della continuità, « nella maniera la più breve e la più efficace possibile i « poteri di un popolo a quello stato, in cui ottenga la « maggior sicurezza e felicità. «

Più cose racchiude questa parte della prodotta formola. Ora esaminiamo quel tanto che riguarda i titoli *originarj* che rendono necessario l' intento espresso in quella. Dalla definizione dell' obbligazion *morale-pratica*, e dall' analisi dei termini di essa (§. 146—154) consta essere indispensabile all' uomo sì la piena *precognizione* dell' ordine teoretico della massima utilità stabilito dalla natura a pro del genere umano, che la *libertà* dei poteri esecutivi di lui ond'effettuare l'ordine della sicurezza e felicità. La *necessità* di queste due condizioni risulta essenzialmente dalla *natura stessa* dell' agente morale umano il quale non può liberamente e costantemente effettuare un sistema unico di condotta senza la precognizion del vero, la esenzione da ogni ostacolo, e gli ajuti convenienti onde supplire alla limitazione delle sue forze (ivi). Ma la precognizion del vero, e la libertà plenaria di cui parliamo non si possono verificare in un essere nato *ignorante* e debole che mediante lo *sviluppamento successivo* delle facoltà fisico-morali di lui. Questo suppone una *facoltà* capace di un tale sviluppamento appellata *Perfettibilità* (§. 73, 74, 148, 166), e suppone eziandio l' esistenza di cagioni le quali pongano in un variato esercizio la detta facoltà.

Dal concorso pertanto di tutti i rapporti naturali insieme uniti risulta che la conservazione *caratteristica* e propria del genere umano si è una conservazione eseguita col *perfezionamento* (§. 295); e però coll' azione delle cagioni eccitanti e promotrici del perfezionamento. Ma dall' altra parte risulta pur anche che la felice conservazione umana eseguita col perfezionamento non si può effettuare che *in* società, e per mezzo delle *civili* società (§. 167, 290, 369) atteggiate giusta l' ordine già descritto (§. 369). Dunque per necessaria conseguenza le cagioni eccitanti e promotrici

del perfezionamento sono naturalmente annesse al *vivere civile*; il che indica che dal vivere civile dipende unicamente la conservazion felice propria dell'uomo. *Incivilire* una nazione significa ridurre una nazione al *vivere civile*. Il vivere civile poi consiste in un tale stato e genere di vita, col quale si effettuino in un dato popolo le leggi di quella socialità, e quali dalle circostanze naturali in cui è collocato, sono rendute *necessarie* al ben essere di lui.

L'incivilire adunque di un popolo consisterà in generale nell'avviamento a questo genere di vita coll'azione delle circostanze sociali; e però nell'essere spinto ed avvezzato mediante l'azione incessante dello stato sociale ad un tal genere di vita, col quale si effettui quel tal modo di esistere comune, e quel tal ordine di azioni fisico-morali, le quali tanto dai rapporti *generali* e naturali dell'umanità, quanto dalle circostanze imperiose di quel dato popolo, sono in ogni tempo rendute *necessarie* alla più felice comune conservazione di lui.

Sonovi certe cose, nelle quali le nazioni incivilite debbono convenire fra loro: e queste consistono nell'osservanza dei dettami della *comune giustizia* specialmente negativa (228, 235, 242, 263). Ogni popolo, presso del quale i rapporti del giusto comune sono d'ordinario violati, fosse pur giunto al raffinamento maggiore in qualunque altro genere, non sarebbe mai un popolo incivilito, ma bensì barbaro o corrotto: il che, come vedesi, si oppone sempre al vero incivilimento. L'esercizio dell'autorità pubblica nel *tutelare* l'osservanza scambievole della giustizia e libertà sì nell'interno che nell'esterno delle civili società, forma dunque *parte* della formola dell'incivilimento. Dico che forma *parte*. Elevare la libertà, o sia i poteri d'una nazione, esprime molto di più che semplicemente *proteggere*, o difendere la libertà comune. Il proteggere e il difendere solamente la libertà potrebbe convenire anche ad un *aggregato* di esseri morali ed uguali che dominati non fossero dalle leggi del graduale e successivo perfezionamento. Ma

il perfezionamento preso per se induce la necessità di *spingere oltre* una nazione. Questa necessità è determinata in parte da certe circostanze, nelle quali non è punto necessario che le nazioni si *rassomiglino* per essere *incivilite*. Di queste circostanze è d'uopo di ragionare dietro i rapporti naturali e necessari, nei quali *ogni popolo* trovasi collocato.

I pregiudizi popolari, i quali talvolta guadagnano i Filosofi senza che se n'avveggano, mi obbligano ad entrar qui in un qualche schiarimento. Egli è tanto più necessario, quanto più è importante il soggetto che qui si presenta. Egli può dirsi il punto completo ed ultimo che deve servir di norma a tutto il magistero della Politica degli Stati.

Ecco pertanto la quistione che si deve discutere: « La « vera arte politica diretta dall'ordine in materia d'incivi- « limento, o sia circa il modo più o meno raffinato di vita « dei diversi popoli (ritenuta per altro da per tutto la giu- « stizia), si deve essa prefiggere un *modello unico* di per- « fezione, oppur deve in più maniere *cangiare*, *estendere* « e *graduare* le sue operazioni? « La presente quistione si risolve in un'altra, ed è: « Se esistano, o esister debbano « o possano *circostanze* reali ed inevitabili, diverse presso « i diversi popoli, valevoli a far cangiare il magistero della « pubblica *sicurezza* e *felicità?*

Fino a che noi consideriamo l'incivilimento come parte dell'ordin morale astratto, o sia come lo sviluppamento della ragionevolezza e della libertà necessaria all'esecuzione dell'ordine universale, non prendiamo in considerazione se non che un soggetto *semplice* ed *uniforme* per tutte le nazioni. La vista generale con cui si presenta questo soggetto è troppo compatta per lasciarci travedere se l'incivilimento presso le nazioni tutte possa essere *uniforme*, o no. Rimane dunque a vedere se le *circostanze di fatto* reali delle cose possano permettere questa *uniformità*, oppure se esigano la *diversità*. Questa diversità può cadere sopra tre punti principali, cioè: 1.° Sul *tenore* del magistero; se debba esser variato, o uniforme fra le nazioni, 2.° Su l'*estensione;* fino a qual segno possa l'incivilimento esser promosso:

3.° Sul *progresso*; se debba essere assoggettato dalla Politica alle leggi della *continuità*, oppure possa essere affrettato o ritardato a piacere.

Per ora io non farò che sfiorare qualche idea relativa a questi quesiti onde servire unicamente di spiegazione alla formola sopra recata (§. 366). L'indole di questo Trattato fondamentale non mi permette di fare di più. Io non so se bene io vegga, ma parmi che intorno a quest'oggetto fino al dì d'oggi non si sieno adottati che due partiti estremi, senza che esista alcuna teoria certa e luminosa.

Alcuni scrittori specolativi di Politica si dichiarano assolutamente per il regime Spartano. Altri molti si dichiarano assolutamente per il regime Corintio. Gli uni non vogliono lasciare ad un popolo che quel poco di cui gli uomini abbisognano in conseguenza delle naturali e personali loro indigenze: gli altri li vogliono spingere anche con mezzi artificiali ad ogni maniera di raffinamento. Gli uni vogliono rigidamente conservare le prime forme d'una costituzion civile un tempo avuta, e far di tratto in tratto arretrar una nazione richiamandola a'suoi primordj: gli altri la vogliono spinta con innovazioni incessanti ad un punto estremo. Ma la verità risiede forse negli estremi? In codesti estremi partiti sarebbevi forse un abuso di quelle *astrazioni* e di quelle vedute *generali*, le quali applicate per salto alle cose pratiche somministrano risultati sempre inopportuni (§. 280. 286, 355)?

Se il genere umano potesse vivere *contento* e *sicuro* collo stare perpetuamente attaccato ad uno scoglio, come un'ostrica, senza avere altra briga che quella di aprire e di chiudere un guscio, lungi che *come Politico* io proponessi di elevare i poteri di lui a fine d'introdurre un tenor di vita fattizio e raffinato, io mi guarderei perfino di parlare del modo per cui ciò riuscisse per avventura possibile. Se io ho ragionato del *perfezionamento*, io ne ho ragionato come di un mezzo *necessario* alla naturale ed ordinata conservazione dell'uman genere. Nel rimanente poi nè per *titolo* di pubblico *Diritto*, il quale comanda ai governi di

non sottomettere la libertà umana a verun sagrificio che non sia *necessario* al conseguimento della conservazione ordinata e naturale degli uomini, unico scopo delle civili società (§. 242, 263, 353, 357, 369), nè in vista del principio della vera *utilità*, che forma lo spirito di qualsiasi ordine morale inducente obbligazione (§. 150, 193, 194, 209, 253 – 264), io non potrei nell'ipotesi figurata, in cui l'uomo vien pareggiato all'ostrica, esser autorizzato ad usare altrimenti di quello che ho detto.

Ma se dall'altra parte, contemplando in generale il sistema e la spinta delle inevitabili circostanze, m'avvenga di scoprire che il genere umano esser non possa *contento* e *sicuro* se non che *elevando* i propri poteri fino al punto in cui si trovi esaurire tutti i mezzi e tutte le forze sue; in tal caso per lo stesso principio di *ragion necessaria* io stabilirò il *perfezionamento estremo* come dogma di diritto necessario, e come dover naturale e indispensabile della Politica. Così scorgesi che il nodo della controversia riducesi ad un articolo *di fatto*, per isciogliere il quale si richiede un esame di fatto, eseguito con tutte le cautele prescritte ai problemi complessi e pratici (§. 48, 355).

Qui abbiamo prese in considerazione due ipotesi estreme e semplici. Ma può essere che *in realtà* niuna nazione sia situata precisamente come un'altra; e non richiegga nè l'uno nè l'altro estremo; ma che per maniere diverse sia atteggiata così, che all'uno o all'altro degli estremi più o meno accostar si debba in guisa, che rendasi *necessaria* una diversità di forma e di grado del perfezionamento a fine di ottenere *sicurezza* e *ben essere*. Allora la formola della Politica perfezionante enunciata in una generalissima semplicità ridurrebbesi a significare che l'elevazion dei poteri delle nazioni può esser varia, e debb'essere spinta fino al punto, in cui i mezzi e il magistero di un popolo si trovino all'*equilibrio* della necessità, o sia si trovino essere così *capaci* a provvedere alle esigenze dell'ordine necessario delle cose, che nulla si lasci dietro di quello che fa d uopo nelle date

circostanze onde *assicurare* e *render completa* la conservazion felice d'una nazione. In questo senso l'*esaurire* i mezzi riceverebbe un significato relativo e non assoluto, perchè sempre debb' essere riferito alle *varie* posizioni *necessarie* dei vari popoli.

Il buon metodo esige di entrare in questa considerazione. Sopra abbiamo esaminato l'ordine delle società sotto di un *semplice* aspetto, cioè in relazione allo scopo generale della socialità (§. 369). Dopo gli è indispensabile di contemplare questo stesso ordine ne' suoi rapporti alle diverse *posizioni necessarie* inducenti diversi modi e diverse misure nello stato medesimo della socialità, in quanto tali posizioni possono più o meno interessare la sicurezza e il ben essere degli uomini uniti (§. 246).

§. 372. *Continuazione. Osservazioni per rispondere alle ricerche antecedenti. Ordine teoretico dell' incivilimento.*

La natura (dicesi) si contenta di poco: e però sembra che dietro questo *fatto* generale lo scopo del perfezionamento veramente necessario, e il solo autorizzato dalla libertà di ragione, non imponga un magistero variabile, e di diversa misura.

Io concedo tutto questo se riguardiamo ogni uomo preso *singolarmente*, nè affolliamo molti uomini sopra un dato suolo, nè pel corso indefinito dei secoli li facciamo convivere, moltiplicarsi e svilupparsi. Ma possiamo forse dir più lo stesso se parliamo d'una società d'uomini collocati nell'ordine *di fatto* indotto dalle naturali e reali combinazioni *inevitabili* di questa terra? Dico nell'ordine delle *inevitabili* combinazioni. Ciò è necessario per disciogliere il nodo della controversia, e porre la quistione nel suo vero aspetto di Diritto Quest'aspetto altro non presenta propriamente che l'*ordine teoretico* naturale dell'*incivilimento* delle società, il quale debb' essere determinato dal principio della *necessità* della natura tanto per la sua *origine*, quanto

per i suoi rapporti di *deduzione* (§. 81, 131, 240, 273). Lo *scopo* dell'ordine dell'incivilimento si è la sicurezza e il ben essere delle civili società; e però forma parte dell'ordine della *conservazione*. E siccome fu osservato che le società si debbono considerare quali macchine di ajuto per la più felice conservazione d'ogni uomo particolare (§. 167 — 170, 290—293, 369); e il governo altro non è che il pendolo moderatore di siffatte macchine (§. 369): così tanto le società, quanto il governo sono il soggetto, o sia l'agente morale, su cui cadono direttamente le direzioni dell'ordine naturale teoretico dell'incivilimento medesimo, il quale ridotto ad *atto pratico* produce propriamente la *moralità pratica* e politica del corpo sociale (§. 49, 142). Se il *perfezionamento* dell'*individuo* è veramente una parte necessaria, ed un modo di essere della conservazion dell'uomo (§. 115, 148, 295); il perfezionamento della *società*, che appellasi *incivilimento*, sarà dunque una parte necessaria, e un modo di essere della conservazion delle nazioni.

Ma qualunque ordine *naturale-teoretico* è essenzialmente un risultato necessario dei rapporti reali e naturali delle cose (§. 81—85, 119, 131); dunque l'ordine teoretico e naturale dell'incivilimento sarà pure un risultato necessario dei rapporti naturali e reali delle *società* combinati collo stato necessario delle cose e degli uomini, in quanto hanno in mira di produrre la maggior sicurezza e felicità comune. Si dovrà dunque ricavare quest'ordine dallo stato reale e naturale delle combinazioni *inevitabili* delle cose e degli uomini in questa terra, e converrà tratteggiarlo dietro i rapporti necessarj di questo stato diretti al fine della comune sicurezza e felicità.

Perlochè in questo studio si dovranno mai sempre togliere di mezzo tutte le instituzioni politiche e tutte le usanze puramente *fattizie*, cioè non determinate dalla necessità naturale spesso ricordata, per non tener conto che delle relazioni puramente *naturali* delle cose e degli uomini.

Premesse queste generali osservazioni su la natura dell'incivilimento, sul soggetto di lui, e su la maniera di contemplarne l'ordine vero e necessario, io chieggo: Se noi possiamo più limitare le nostre considerazioni alla *misura* dei bisogni d'un *singolare* individuo riguardato in una maniera astratta, per farne norma generale delle società? Per rispondere a questa ricerca, io propongo le seguenti: Si può egli far di meno dello stato sociale? No (§. 167—170, 369). Aggiungo che cercare dell'ordin morale e necessario dell'incivilimento delle società senza supporre la loro esistenza e necessità, sarebbe una contraddizione in termini. Altra ricerca: Si può egli evitare che gl'individui componenti l'aggregato sociale sieno fra loro *dispari* d'ingegno, di forze, di accidenti, di fortuna? Nemmen questo. Si può forse prescindere di collocare una nazione su di un dato *punto* particolare del globo, sotto d'un *clima* determinato, in *contatto*, o in *lontananza* di altre nazioni? È evidente che no. Si può in oltre far di meno che le società non conducano un certo tenor di vita relativo alla *sussistenza*, cioè a quello di vivere dei frutti spontanei della terra, o della caccia e pesca, o del gregge e dell'agricoltura? Neppur questo si può evitare. Si può per avventura, salva l'utilità e la giustizia comune, dispensare certe nazioni dopo un determinato tempo dal non rivolgersi alla vita *agricola* e *commerciale*? Anche questo è impossibile (§. 346—349). Posta la vita agricola, si può forse senza violar l'ordine della giustizia comune e dell'utile economia non accordare la *proprietà stabile* ad alcuni individui, e lasciare agli altri il mezzo dell'*industria*, e legare così scambievolmente gli uomini per un solo interesse? Nemmen questo si può fare (§. 338—344). Si può egli impedire che un determinato suolo, un certo clima, una più felice organizzazione, un determinato governo non concorrano almeno per accidente sotto il regime della fortuna ad eccitare più particolarmente l'industria, lo sviluppamento della moralità di una nazione, e a rendere più forte

l' unione sociale a crear forze pubbliche maggiori e minaccianti altre nazioni vicine, nelle quali non si verifichino pari circostanze? È troppo chiaro che nemmen questo si può impedire. Premesse tutte queste domande, ponderatine i rapporti e riportati allo scopo della sicurezza e felicità sociale; in qual modo potremo noi più assumere le indigenze native ed originarie di un *individuo* umano come norma per regolar le *maniere* e la *misura* dell' incivilimento delle *società?*

Ampia materia di discorso somministrerebbe l' esame di tutte queste circostanze, le quali, come ognun vede, sono tutte *naturali* ed *inevitabili*. Ad una in particolare mi conterrò qui di por mente, la quale per se sola è capace di convincerci che la Politica non ha più la libertà, o il dovere di prefiggersi come *unica norma* dell' incivilimento i bisogni dell'*uomo* individuo tratti dalla considerazione della nativa ed originaria costituzione di lui per piegare gli Stati a quel punto, in cui le pure indigenze personali ed originarie sieno soddisfatte senza cercare di più; ma che all' opposto è assolutamente obbligata, volendo ottenere la maggior sicurezza e felicità di tutti, a consultar le esigenze tutte derivanti dai rapporti *complessi* ed *uniti* sì interni che esterni della società determinati dai luoghi, dai tempi, in somma dalle relazioni tutte necessarie sì fisiche che morali e politiche *estrinseche* e distinte dalle indigenze native ed originarie dell' umano individuo.

Se, a cagion d' esempio, io avrò sott'occhio una società d' uomini collocata in un'isola rimotissima dai continenti tutti, posta sotto d'un clima dolcissimo ed equabile, in cui cresca l' albero del pane, e che con un ristrettissimo numero di bisogni esiga anche pochissima fatica, e gli uomini si trovino sensibili, pacifici e buoni, ed abbisognino appena d' una forma liberissima di governo, come le isole degli Otaiti e degli Amici, io non sarò mai così infatuato della teoria delle leggi europee, da pensare che sia buona cosa introdur colà un altr' ordine di vita civile per indurre

que' popoli ad una maniera di coesistere a loro non necessaria ond' essere umani, sicuri, pacifici e contenti.

Ma se per lo contrario io trasporto questi stessi uomini su d' un continente, il quale non offra nè un alimento così spontaneo, nè una temperatura di clima così dolce, nè una lontananza così assicurante per l' esterno; ma che all' opposto per la qualità del suo suolo esiga un laborioso e lungo lavoro; che per la conservazione dell'uomo e degli alimenti richiegga un ricovero atto a difendere i corpi umani ed i raccolti contro la varietà e crudeltà delle stagioni; che sia abitato da altre società indipendenti strette or qua or là da maggiori o minori bisogni, esercitate nella guerra, avide di bottino, varie di temperamento, di cervello e di stimoli, per cui le une si sviluppino più presto delle altre, ed acquistino una preponderanza di forze minaccianti la mia società, tal ch'essa sia posta in pericolo ora di perdere la sua pace interna, ora di essere fatta schiava della conquista; se stabilita l' agricoltura per necessità di fatto e di dovere, introducendosi la disuguaglianza di patrimonj s' introduce pur anche quella dei poteri relativi; se dal paragone di quello che godono altre società naturalmente rendute forse più industriose della mia, si sveglianò nei meglio agiati, o più potenti di questa mia bisogni fattizj, per soddisfare i quali la mia non avendo acquistati ancora nè pari mezzi nè pari industria, io prevegga questi potenti proclivi ad affamare il popolo per trasportare all'estero un grano, il quale serva a procacciare oggetti di puro lusso; se di più in più l' avvilimento, la schiavitù, la miseria e la debolezza dello Stato si manifestano inevitabili, lasciando il mio popolo senza arti, senza commercio, senza raffinamenti, cosa dovrò io fare? Mi dovrò io contentare di lasciar la mia società sotto l'impero del primitivo senso morale, come faceva in Otaiti? Dovrò io tuttavolta fare ogni sforzo per ridurre, o ritenere la mia società nella povertà e nel rigore Spartano?

Noi dobbiamo creare un governo, una legislazione, un' educazione, un culto, ec.: per qual motivo? Per assicurare precipuamente i diritti del cittadino contro l' urto

dell' ignoranza e dell' intemperanza dell' altro cittadino. Ma perchè ciò? Se non perchè senza d' un tal rimedio non ci possiamo fidare della moralità e della moderazione dei singolari; e perchè anche tutte le classi della società inoltrate ad un certo punto non avrebbero nemmen campo d' instruirsi e d' investirsi delle vedute della moralità pubblica (§. 169—172). E perchè dunque fra Stato e Stato, dove non avvi alcun superiore che li diriga e trattenga, non dovremo noi prendere le cautele per istabilire un necessario *equilibrio* di potenza? Se la *sicurezza* esterna esige necessariamente la creazione dei poteri artificiali dell' incivilimento come primo e più giusto mezzo per salvare l' indipendenza e procurar la pace (come ampiamente vedrassi); e come dunque, per la medesima ragione per cui costituiamo il governo, non accorderemo noi la coltivazion delle arti, del commercio, dei lumi e delle invenzioni utili al di là di quello che le indigenze naturali d' ogni uomo ricercano, come mezzi necessarj a proporzionare la *potenza tutrice* di una nazione contro i pericoli che potrebbe temere, ed a fine di sottrarre alle altre nazioni che sono in contatto con lei la tentazione di venire a sedurre e ad indebolire la nostra con una sorda e perpetua guerra di avarizia e di scandalo tendente ad aumentare la loro forza a nostre spese, e a minacciare la nostra indipendenza?

Io non crederò mai che un *soverchio*, o sia non necessario raffinamento economico, e specialmente se venga costituito come oggetto *precipuo* e quasi unico di una nazione, sia cosa *per se desiderabile*, ma crederò ben sempre che convenga, come si suol dire, far di necessità virtù, ed appigliarsi ad un minor male per evitarne un maggiore. Tutti gli uomini e tutte le società avranno, chi sa per quanti secoli ancora, due potenze contro le quali lottare per porsi in equilibrio, vale a dire: l' ordine dei *bisogni reali* sì privati che pubblici contemplati in tutte le loro relazioni; e la smisurata *cupidigia* dei loro simili derivante dall' andamento costante e comune della non ancor perfezionata socialità. Finchè dunque avrete bisogno di armate, di prigioni

e di catenacci, avrete pur anche bisogno di arti, di commercio, di invenzioni raffinate molto *al di là* di quello che fa d'uopo a soddisfare alle indigenze originarie e naturali. A proporzione che le società si avvicineranno all'impero della sana *opinion sociale* mediante l'impero delle buone leggi (§. 285); a proporzione che le cose si andranno ponendo all'equilibrio, scemerà da se medesima la necessità d'uno stimolo forzato negli oggetti di economia, e diminuirassi la cura intemperante del loro acquisto, senza che siavi d'uopo d'adoperare rimedj violenti di autorità, i quali spesse fiate riescono necessariamente prematuri e pericolosi.

§. 373. *Continuazione. Incivilimento ne' suoi rapporti economici. Estremi viziosi. Risposta categorica alle ricerche promosse.*

Qui, come ognun vede, dopo aver rapidamente segnate le vedute generali ho condotto le mie considerazioni al sistema economico per deviare il meno che fia possibile dal soggetto che abbiamo in mira. Ma è noto che il sistema economico non forma che una *parte sola* di quello dell'*incivilimento*. Ninno ignora che a costituir la vita civile sono necessarj *altri ordini*; come per esempio quello delle famiglie, quello dei costumi, delle cognizioni, e soprattutto le buone leggi fondate su l'equità, colle quali si accostumi una nazione a praticare per sentimento e per abitudine gli uficj tutti morali e verso se medesima, e verso gli stranieri. Ognuno di questi ordini deve coesistere ed operare così, che ognuno venga dagli altri attemperato ond'ottenere l'effetto finale della maggior sicurezza e soddisfazione dei bisogni; non altrimenti che le molle, i rocchetti, i poli d'un oriuolo debbono esser così atteggiati, che ne risulti il segnar regolato ed esatto del corso del tempo. Posto ciò, la Politica non dovrà ad un ordine particolare dar una soverchia preponderanza, voglio dire che non dovrà attribuir ad un dato ordin di cose importanza maggiore, nè rivolgere le forze e le brame d'una nazione al di là di quel grado di

reale utilità che ogni ordine *naturalmente* ottiene nel sistema della pubblica sicurezza e conservazione. Chi troppo attribuisce, per modo di dire, all' ordine *militare*, assomiglia a colui che organizza un corpo animale, in cui le braccia fossero smisurate, e quasi nulla toccasse al ventre, al cuore ed alla testa. Chi troppo dona all' ordine *economico*, assomiglia a colui che cura il solo ventre, e nega quasi tutto alla testa, al braccio ed al cuore. Ecco uno degli oggetti massimi della *Ragion di Stato*.

Per questo motivo io dissi che non crederò mai che un sommo *raffinamento economico*, specialmente se venga costituito come oggetto precipuo e quasi *unico* d' una nazione, sia cosa per se desiderabile. La verità di questa proposizione si manifesta per molte ragioni. Però a farla palese basta solamente prendere in considerazione lo spirito generale del buon sistema della sociale moralità. Come mai, sotto il pretesto di un' apparente perfezione e di un comodo arbitrario di alcuni, sarà permesso assoggettare la specie umana a quel circolo penoso di cure, ed a quella fermentazion di bisogni fattizj e di miserie reali che accompagnano il sommo e non necessario raffinamento delle arti, e la disastrosa potenza commerciale? Io lascio a quegli spiriti abbagliati dal brillante artificiale prodotto dalle pene di molti milioni di uomini, e non ricordevoli di quello che comporta per se la più equa conservazione dei più, e dirò anche la dignità dell' uomo, la cura di raccomandare *senza misura* le arti, le invenzioni faticose industriali e commerciali, quasi che oltre un certo segno esse fossero *per se* eccellenti e commendevoli. Eglino ancora avranno cura, ma invano, di dimostrarmi che al di là di un certo punto sia lecito, senza la necessità di evitare maggiori mali, di guidare e quasi obbligare le società ad un travaglio assorbente tutto il tempo e tutte le forze dell' individuo umano, e condannarlo alle agitazioni delle gelosie mercantili e ad una rabbiosa guerra d' interesse pecuniario. Tutti coloro che ci dipingono l' industria e il commercio *senza misura*, come cose per se desiderabili, assomiglia al Mammon del Paradiso perduto. « Mammon,

« lo spirito il più abbietto di tutti quelli che caddero dalla
« celeste volta, perchè anche dentro il palazzo stesso del-
« l'Onnipotente teneva i suoi sguardi e i suoi pensieri per-
« petuamente volti a basso, e la ricchezza de' Cieli lastri-
« cati d'oro massiccio lo moveva più che tutto quello che
« la presenza dell'Eterno può avere di santo e di divi-
« no (1). »

Se una trista necessità rende necessario eccedere una certa *misura*, in cui la pena del travaglio sorpassi per il suo tempo e per il suo peso il termine dalla natura delle cose prefisso al lavoro ed al godimento, è chiaro che gli stabilimenti e l'esercizio delle arti e del commercio, comunque in se giustificati, si debbono stimare come quella parte di medicina che con istudiati rimedj si occupa a togliere or in una, ed or in altra parte del corpo d'un uomo quello squilibrio, il quale per un involontario sistema di vita non tiene il natural regime dell'arte salutare.

Ma non per questo io posso appigliarmi al partito di que' buoni sognatori, i quali facendo solamente attenzione che l'uomo per se abbisogna di poco, propongono di pigliare, dirò così, pe' capelli le società non ancor perfette, e di condurle alla frugalità e semplicità d'una vita filosofica; e però s'immaginano di riformare il mondo e di correggere l'ambizione e l'avarizia con un'autorità coattiva e puramente artificiale, vale a dire con pene e leggi *suntuarie*, con inquisizioni e distribuzioni economiche simili a quelle de' monasterj; d'incaricare i magistrati della direzione speciale delle specolazioni commerciali dei privati; e d'intromettere generalmente l'azione di chi governa in quelle faccende, le quali per diritto e per necessità debbono esser lasciate naturalmente in libertà ad ognuno (§. 356—361). Costoro rassomigliano ad un severo ed ignorante educatore, il quale per reprimere e prevenire le inclinazioni viziose di

(1) Milton, *Paradiso Perduto*, lib. I, pag. 31. *Lione* 1781, *presso Barret.*

un allievo, ne forma un uomo imbecille; o, a dir meglio, fa al suo allievo trarre in copia il sangue per averlo mansueto e tranquillo.

Io dico poco. Essi per reprimere la privata avarizia sagrificano la libertà pubblica dei popoli ad alcuni pochi, i quali condenseranno in se i vizj dei più, e mediante il poter del comando, li riverseranno con danno e scandalo maggiore su i più. Coloro che governano non sono forse in generale soggetti alle stesse passioni *naturali* dei governati? Non sono essi forse soggetti a tanto maggiori tentazioni, quanto maggiore è il potere di cui sono rivestiti, e quanto minori sono gli ostacoli che possono temere da quelli che ubbidiscono? A che pro dunque progettare una violenza lesiva ai diritti dell'ordine pubblico naturale, ed incompatibile molte fiate colla sicurezza e colla pace di uno Stato? A che pro cedere l'amministrazione economica per comprar la tirannia? Non vedete voi che le vostre buone, ma poco illuminate intenzioni avventurano una nazione ad esser vittima o d'un dispotismo interno, o della prepotenza d'un esterno conquistatore?

Dopo tutto questo, quale sicurezza mi date che i sudditi del vostro Stato sottomessi a guisa di tante pecore ad un regime monastico o ubbidiscano appuntino a fronte delle urgenti circostanze sì interne che esterne, oppure non cadano in quel monotono e mortal languore che nasce sempre o dai desiderj non eccitati, o dalle speranze estinte?

Ecco a quali estremi spingano le considerazioni isolate ed estreme dei fatti del mondo morale: ecco gli effetti dei rimedj artificiali e forzati determinati dalle vedute singolari ed incomplete. Io non raccomanderò mai abbastanza le massime circa l'arte di pensare e di ragionare nei soggetti politici già accennate di sopra (§. 48, 355). Dal loro uso si otterrà l'effezione dell'intento di dirigere tutta la Politica collo stesso unico magistero, e dietro i medesimi principj, coi quali si genera e dirige la scienza del Diritto (§. 264—270, 277—280, 367—370). La medesima *necessità*, *utilità*

ed *uguaglianza* che reggono lo spirito delle verità di Diritto, ci guidano a determinare l'indole e la misura dell'*incivilimento* specialmente nella parte economica cui abbiamo singolarmente in mira, ad onta che l'arte pubblica in luoghi e tempi diversi variar debba le sue provvidenze.

In questa guisa si vede che senza il freno dei tre principj simultanei della necessità, utilità ed uguaglianza è forza di cadere in *partiti* o *non richiesti* dal concorso delle circostanze reali ed imperiose della natura, oppure *non efficaci* e non durevoli in pratica. Se *non* sono *richiesti* dalla necessità, provochiamo senza bisogno il cuore umano con passioni contrarie al ben essere di tutta la società, e sottomettiamo la libertà degli uomini a vincoli non necessarj: il che non è permesso in Diritto (§. 242, 263). Se *non* sono *efficaci*, non provvediamo come fa d'uopo alla *sicurezza* e al ben essere pubblico: e però la politica manca al primo e fondamental suo dovere (§. 368—370). In breve: Non v'ha nulla di buono, di giusto e di durevole che quello che si uniforma a *tutto* il complesso dei rapporti *necessarj* e *naturali* delle cose diretti al fine della socialità senza o *sorpassare*, o *stare al di sotto* dei confini segnati da questi stessi rapporti.

Elevare pertanto, io lo ripeto, i poteri d'una nazione giusta la formola già indicata (§. 366) non significa spingere senza un vero e natural *bisogno* autorizzato dal fine del *Diritto* l'attività umana a raffinamenti ed invenzioni indefinite; ma solo eccitare in vista della sicurezza e del ben essere dei più l'attività dei poteri di un popolo fino a *quel segno* che la situazione necessaria di lui, e i varj rapporti inevitabili delle cose diretti al fine della socialità esigono. Questa formola pertanto ridotta fra le varie nazioni ad atto pratico significa che l'*incivilimento* debb'essere dalla Politica eseguito in maniera, ch'essa non deve, nè può adottar mai per principio pratico l'*uniformità* se non per l'osservanza del *giusto* comune, o sia per rispettare da per tutto l'uguaglianza e la libertà di diritto; e nel rimanente deve

variare il sistema dell' incivilimento sì per le sue *forme*, come per il suo *grado* a norma di quel tanto che i rapporti naturali delle cose importano per conseguire il fine della maggior sicurezza, e del ben essere delle nazioni.

Ecco il risultato di quello che si è discorso fino a qui. Questo risultato forma in parte la risposta alle ricerche esposte (§. 371): risposta, la quale sebbene risulti da una supposizione e da una vista generale di fatto ipotetico (cui la scienza positiva della statistica rende reale) delle *diverse necessarie posizioni* dei popoli della terra; nondimeno fa sentire abbastanza la verità de' suoi rapporti.

§. 374. *Osservazioni generali su la legge della continuità ne' progressi dell' incivilimento.*

Se esaminiamo lo spirito delle cose esposte fin qui, noi ci avvediamo ch' esse propriamente versano su due ricerche. La prima: Se l' arte politica dell' incivilimento esser debba fra le diverse nazioni variata, o uniforme; la seconda poi: Fino a qual segno l' incivilimento possa con diritto e vantaggio essere promosso. Ma rimane ancora a ragionar della terza domanda, qual è: « Se l' arte politica relativa ai pro« gressi dell' incivilimento possa *affrettare o ritardare* que« sti progressi come più le piace (§. 371)? »

La risposta a questa ricerca è fatta in parte da quello che fu detto di sopra (§. 366, 369). Colà si vide esser necessario di ordinare ed elevare nella maniera la più *breve* e la più *efficace* possibile i poteri d' una nazione al punto da soddisfare ai rapporti della maggior sicurezza, o prosperità. La ragione si fu per non dar luogo a tutti quegl' inconvenienti, i quali dagl' *interessi* non bene centreggiati, dalle *opinioni* malamente concepite, dai *poteri* non convenientemente armonizzati e rinforzati debbono necessariamente derivare (§. 277—285, 366, 369) in una nazione abbandonata al fortuito impero delle circostanze non dirette dall' arte, e la quale ritardando di porsi a livello dei progressi di altri popoli potrebbe avventurare la propria sicurezza.

Ma quando parliamo della massima *brevità* ed *efficacia* d' un artificio politico, non parliamo della sua massima brevità ed efficacia *metafisicamente* possibile; ma bensì di quella brevità ed efficacia maggiore, la quale in vista della natura delle cose e degli uomini si può verificare senza rimaner delusi dell' intento di ottenere la bramata sicurezza e prosperità pubblica. In caso contrario, qualunque metodo o stabilimento, il quale non riuscisse a produrre la ricercata sicurezza e prosperità, sebbene in astratto sopprimesse un più lungo processo di cure ed un maggior dispendio di tempo, non sarebbe mai valutabile in Politica, perchè in qualità di mezzo sarebbe realmente *nullo*.

Per determinare adunque la brevità ed efficacia prescritta dalla necessità dell' ordine, è d' uopo di consultare in fatto la *natura* irreformabile delle cose e degli uomini; e rilevare che cosa la natura *permetta* di fare relativamente all' affrettar l' incivilimento della nazione.

Rivolta la ricerca a questo punto, ecco i fatti necessarj che si presentano. Io rammento in primo luogo che la Politica propriamente riguardar si deve come un' arte di *educare* col mezzo delle leggi e delle forze del governo quelle persone morali che appellansi società all' ordine della maggior sicurezza e prosperità comune (§. 365). L' incivilire poi è una parte, anzi la massima parte di quest' arte, perchè essenzialmente comporta l' *avvezzare* una nazione a quel genere di vita che è il più proprio ad ottener l' intento medesimo dell' educazione politica di cui parliamo (§. 371). In tutti questi oggetti però rileviamo che la Politica ha sempre in mira di *avvezzare* le società ad un determinato genere di vita conforme all' ordine di ragione prescritto alla costituzion loro (§. 369).

Le leggi adunque dell' *accelerazione* dell' incivilimento sono necessariamente subordinate alle leggi naturali ed insormontabili delle *abitudini*. Ma la prima e fondamental legge di fatto d' ogni abitudine si è quella di abbisognare d' un determinato *numero* di atti, e d' una data *frequenza* nella pratica degli *atti stessi* per essere contratta in guisa da

soddisfare alla completa e perfetta esecuzione d' una data opera, come è notorio. Noi dunque non potremo dispensarci da questa legge nell' incivilire una nazione.

Ma un essere *non composto* non abbisogna di *replicate* azioni per essere atteggiato d' una data maniera, perchè non ha parti le quali *successivamente* debbano esser disposte di una data maniera; e però coll' efficacia d' una data impressione o si ottiene tutto ad un tratto il suo effetto, o non si ottiene mai più. Se dunque per creare le abitudini valevoli ad eseguire una data opera è necessaria nell' uomo una data *serie* e *frequenza* di atti, è manifesto che l' ordine di fatto delle abitudini è naturalmente legato al *sistema fisico* dell' uomo. Le abitudini dunque saranno subordinate alle leggi necessarie ed irreformabili del *sistema fisico* umano.

La legge dunque della graduale azione sarà una legge indispensabile delle abitudini di qualunque genere. *Rispettare* pertanto quest' *azione graduale*, *adoperare* quest' azione graduale sarà un *dover* naturale e *necessario* di qualsiasi instituzione, la quale si proponga di *avvezzare* gli uomini a qualche cosa. Tutte le arti umane, la loro professione, la riuscita in esse fanno fede della legge di fatto, e del dovere di cui parliamo qui.

Qualunque sieno i poteri dell' uomo i quali debbano essere avvezzati a qualche cosa, essi abbisognano sempre di questo magistero. L' intendimento per ben ragionare, la sensibilità per gustare con raffinamento e con cognizione, il cuore per esser virtuoso, la mano per eseguire perfettamente, tutte le potenze in somma dell' uomo sono sottomesse alla legge della frequente e *graduale* azione, alla legge, a dir tutto, *della continuità.*

L' arte pubblica sociale abbraccia l' esercizio di tutte le potenze umane (§. 78, 99, 100, 147, 148, 369), perchè essa ha per oggetto di far *eseguire* l' ordine col complesso delle *azioni libere* degli uomini. Essa di più non prende di mira nè un sol uomo, nè una sola età; ma indefinitamente comprende tutti gl' individui d' uno Stato, e tutte le generazioni successive onde in fine sieno ridotte a quel punto di

equilibrio, in cui l' insormontabile necessità permetta che il *fatto* non contrasti o contrasti il meno che si può col diritto, ed in cui l' ordine di ragione della sicurezza e della prosperità necessaria ad un dato popolo nel senso già spiegato (§. 371—373) si vegga al massimo segno possibile effettuato.

L' arte pubblica pertanto promover deve nella guisa più breve ed efficace possibile l' incivilimento usando della *legge della continuità*; il che appunto fu espresso nella formola allegata (§. 366).

Se mai un governo o per ignoranza o per violenza avvertita volesse prescindere da questa cautela che farebb' egli? È chiaro che violenterebbe la libertà umana *senza* ottenere il suo intento, e per questo solo titolo violerebbe ogni legge di *giustizia* pubblica verso gli uomini (§. 241—246). Oltracciò con un' azion positiva rovinerebbe uno Stato politico. Di fatti far eseguire a dirittura un ordine di cose, al quale la nazione non fosse ancor *preparata*, e, come si suol dire, ancor non *matura*, porta seco necessariamente che debba *malamente* effettuarlo. Come mai potrà un sonatore istruito con poche lezioni eseguire convenientemente un' aria di Paisiello? Come potrà un principiante di aritmetica sciogliere un problema d' idraulica? Come potrà un novello copista d' un ministro d' affari esteri condurre felicemente una negoziazion diplomatica? Come potrà un popolo sepolto in tutta l' ignoranza, corrotto da tutti i vizj, avvilito da tutta l' oppressione della schiavitù reggersi tutt' ad un tratto nell' ordine della vera libertà, il quale essenzialmente esige il possesso universale dei lumi, quello dell' opinion pubblica, il sentimento dell' interesse comune, che è quello della virtù sociale, e la fermezza nel difendere con cognizione i proprj diritti (§. 283 - 286, 369)? Tutte queste persone non sono forse necessariamente costrette a commetter falli, a cadere in disordini, a frustrar l' opera loro, e a produrre tutti quei mali che vanno inevitabilmente compagni d' un' opera *mal fatta*? Intanto la giustizia, il ben essere e la sicurezza degli uomini non vengono forse sagrificati da tutti gl' inconve-

nienti d'un'amministrazione non conforme all'eterno ed inviolabil ordine della pubblica utilità (§. 277 — 280, 284, 285)?

Come un buon padre il quale guidando per mano un suo picciol figliuolo adatta i suoi passi a quelli del fanciullo non per trattenerlo su la strada, ma per condurlo in luogo di sicurezza e di godimento; così la Politica adatta le sue provvidenze alle *gradazioni* necessarie colle quali la natura fa procedere il genere umano nell'incivilimento, non per arrestar la nazione ad un dato punto ancor lontano dallo scopo, ma bensì per ispingerla più celeremente ed efficacemente allo stato di sicurezza e di felicità, a cui l'ordine dell'universo o delle cose coesistenti concedono, e richieggono di arrivare. La meta che toccar si deve è ancor lontana; la nazione ha diritto di giugnervi; la natura ve la spinge; tutti i rapporti inevitabili sì interni che esterni, specialmente in certi paesi, comandano che ciò si faccia nella maniera la più breve e la più efficace per non rimaner delusi, in niun momento della vita delle società, dell'intenzione e del dovere di produrre e di conservare il reale ben essere della nazione, ed anzi per non farla vittima della violenza, per risparmiarle il troppo lungo e disastroso tirocinio della fortuna, per non lasciare al caso l'impero dell'arte, al vizio quello dell'ordine, alle passioni quello della saviezza. Ma nello stesso tempo, come il figurato padre del fanciullo che volendo affrettar troppo i suoi passi leverebbe le forze ed esporrebbe a cadute il fanciullo medesimo, nè potrebbe giungere al luogo destinato nel determinato tempo; e però è costretto a camminare in un modo che sia conforme agli estremi delle forze del fanciullo e del fine divisato: così l'arte politica nel promovere i progressi dell'incivilimento deve rispettare gli estremi delle forze delle nazioni e dei rapporti della maggior sicurezza e felicità pubblica: e ciò tanto più che il governo non potrebbe, come il figurato padre, per qualche tratto portar su le braccia il suo figlio; non potendo nè per fatto nè per diritto un governo procedere per mezzi *meccanici*, ma solamente con mezzi morali (§. 99, 100, 367—369).

§. 375. *Osservazioni generali sul modo di correggere le viziose abitudini. Corollarj generali.*

Le osservazioni fatte testè sul dovere naturale che obbliga i governi ad usare della legge della continuità nei progressi dell' incivilimento riguardano l' introduzione e il progresso delle buone abitudini in una nazione, senza considerare se ne esistano di *cattive* da sradicare. Ma a riserva di una dolce copia di selvaggi, i quali abbiano la fortuna di trovare un fondatore e un legislatore illuminato ed umano, tutte le nazioni della terra offriranno sempre *cattive abitudini* ed *opinioni* da combattere prima d' essere imbevute dei principj e delle abitudini della pubblica moralità. Ora, dietro i principj di *Diritto naturale* e rigoroso, o sia dietro il principio della *necessità* dell' ordine moral di natura, come *dovrà* procedere un governo circa questo punto?

Nulla nel mondo morale, come nel mondo fisico, vien prodotto senza l' esistenza e l' azione d' una *cagione* efficace. Qualunque abitudine sì buona che rea non vien prodotta che dalla *ripetuta* e *frequente azione* degli stessi *atti* (§. 374). Le cattive abitudini pertanto dipenderanno dalla ripetuta e frequente azione delle *cagioni* determinanti certi atti umani *contrarj* all' ordine.

L' abitudine, di cui si parla in Politica ed in Morale, non ai soli pensieri, ma alle *opere* precipuamente appartiene (§. 374). Le *cagioni* pertanto di cui parliamo saranno quelle che precipuamente influiscono su le *azioni* di un dato popolo.

Le azioni degli uomini dipendono dalle volizioni; le volizioni dalle idee; e le idee dalle impressioni degli oggetti esterni. Non ogni idea decide delle volizioni, e quindi delle azioni umane; ma bensì quelle sole le quali racchiudono un *interesse*, un motivo, una spinta all' umana volontà onde determinar l' esercizio del potere esecutivo (§. 77, 150, 216, 369). Quegli *oggetti* pertanto, i quali sono valevoli a produrre più spesso un' impressione interessante e vitto-

riosa su di un dato popolo, saranno quelli che in ultima analisi determineranno in generale le *abitudini* di lui. Fra questi oggetti oltre i fisici conviene annoverare l'*esempio*. Lo spirito d'imitazione forma il linguaggio e le maniere di ogni paese. Convien pure contar l'*autorità* pubblica, specialmente se colpisce con pregiudizj che scuotono la fantasia, o interessano le passioni degli uomini.

Le idee interessanti ricevute non per tradizione, ma sperimentate con un senso proprio, sono quelle che in generale decidono dell'opinion pubblica, e dello *spirito generale* d'una nazione. Sotto il nome di spirito generale di una nazione io intendo « il complesso delle opinioni e delle « affezioni qualunque sieno predominanti un dato popolo ». L'opinion pubblica adunque, o se vogliamo, lo spirito generale d'una nazione agisce per determinare le sue abitudini; e le sue abitudini riagiscono per determinare le sue opinioni ed affezioni.

Fino a che pertanto esistono le *cagioni* determinanti le affezioni; fino a che esse agiscono e ritornano con *frequenza* a colpire lo spirito e il cuore di ognuno; fino a che si riproducono e si riflettono, e da ogni lato si presentano in altrui, ne verrà di necessaria conseguenza che le abitudini e le opinioni correlative si conserveranno, rinforzeranno ed estenderanno nella generazione vivente, o si propagheranno nelle successive ad onta della loro irragionevolezza, e spesso anche della loro immoralità. Niun fatto v'ha nella storia che più di questo sia avvalorato da prove ripetute e luminose.

La prima ed immediata conchiusione di queste generali osservazioni qual è? È vano sperare di correggere le cattive abitudini e di rettificare le guaste opinioni fino a che si lasciano sussistere le cagioni che le producono. È dunque necessario di agire efficacemente, costantemente e gradatamente su le *cagioni* delle viziose abitudini ed opinioni per ottener l'intento d'una savia riforma. Ogn'altra maniera di andar incontro alle male opinioni ed abitudini, nell'atto che accuserebbe la demenza di un governo, rimarrebbe frustrata del suo effetto per non lasciare altro monumento

che quello d'una *inutile* violenza; e però d'una serie di oltraggi fatti *senza necessità* alla libertà d'una nazione: il che non è mai permesso nell'ordine della giustizia comune, come più volte si è osservato.

A fine di comprendere alquanto più distintamente il tenore di questo soggetto, egli è d'uopo di entrare in alcune spiegazioni. Noi parliamo di abitudini e di opinioni viziose che correggér si debbono. Ma in primo luogo: che cosa esige il buon Diritto pubblico per caratterizzare come *viziosa* una opinione o un'abitudine di un popolo? O per dirlo in altri termini: In buon diritto pubblico in che consiste il *vizio* di un atto o di un'affezione d'ogni uomo vivente nelle civili società? Dietro le nozioni già addotte intorno all'ordine morale astratto (§. 120—122, 139), il vizio consisterà in generale nella *opposizione* all'ordine pubblico di ragione dello Stato. Ma se parliamo delle affezioni, l'ordine pubblico dello Stato richiede l'*unificazione* dell'interesse generale col particolare (§. 216, 369). Il *vizio* adunque delle *affezioni* dei sudditi d'un civile governo consisterà nella *dissociazione* dell'interesse privato dal pubblico, o nell'*opposizione* dell'interesse privato al pubblico, o in amendue queste cose riunite: il che sempre avviene e avvenir deve in forza dell'espansiva e indefinita azione dell'amor proprio singolare il quale, se non è collegato, riesce sempre nemico. In questo consiste il principio attivo della *corruzione* politica (§. 284).

Tutte le *massime* pertanto le quali tendono a produrre questa dissociazione o opposizione saranno essenzialmente *viziose*. Tutte le dottrine, tutte le instituzioni, e soprattutto tutte le religioni che tendono a sanzionare coll'autorità del Cielo dogmi pratici di morale; tutte le maniere in una parola, le quali coll'autorità, o coll'esempio tendono ad inspirare questa *dissociazione*, od *opposizione* d'interessi, saranno *viziose*

La *condotta* degli uomini viene in generale determinata dalle leggi dell'*interesse* che gli anima. Viziosi saranno dunque i *costumi*, o sia le abitudini, dove viziosi sono

gl' interessi. Ma viziosi sono gl' interessi dove vi ha la dissociazione e l' opposizione dell' interesse privato al pubblico: esisteranno dunque viziosi costumi e cattive abitudini dove esisterà la detta dissociazione ed opposizione.

Egli è dunque d' uopo correggere le *cagioni* di questa dissociazione ed opposizione per correggere i cattivi costumi e le abitudini viziose. Ma queste *cagioni* sono per se corrette, o, a dir meglio, non hanno luogo, modellando il governo a norma della *giustizia pubblica* (§. 275), cioè coll' effettuare l' ordine natural di ragione delle civili società determinato dai rapporti naturali delle cose (§. 283-285, 369): egli è dunque dovere della Politica di effettuare prima di tutto il piano di ragion pubblica modellato giusta gli accennati rapporti.

Fissata questa base, rimarranno, è vero, ancora per un certo tratto di tempo le tracce e l' andamento della precedente corruzione, come dopo che avete levata la mano da una massa di acqua prosegue il primo movimento comunicato; ma sottratte essendo *ulteriori* cagioni che fomentino ed avvalorino il disordine, sarà tolta la radice produttiva. Dunque il fermento della corruzione andrà a bel bello perdendo la sua attività.

E qui nasce l' *ordine di ragione della* Tolleranza politica. Qui sorgono i principj di quella prudenza pubblica la quale ha per oggetto di dare ad un popolo *leggi promotrici*, e dirò quasi provvisorie per condurlo a quello stato nel quale sia suscettibile di ricevere le leggi le più perfette, e di guidarsi mercè l' impero dell' opinione, ultimo e vero scopo dell' arte politica (§. 243 - 245, 285). Allorchè un Legislatore ha sotto la mano una massa non ancor corrotta, cioè un popolo rozzo e semplice, non ha che una *sola* funzione da compiere, cioè quella di *avvezzarlo direttamente* alla vita civile coll' avvezzarlo alla subordinazione per isviluppare in lui la moralità (§. 49, 142), e mediante la moralità reggerlo in un buon governo civile. A ciò è necessaria la legge della *continuità* nel modo sopra accennato (§. 374). Ma quando questo Legislatore deve agire sopra

una massa *corrotta* ha il doppio incarico e dover morale di *distruggere*, e di *fabbricare* in un tempo medesimo.

Ma egli non può distruggere che operando su le *cagioni* della corruzione. Egli è vero però che, tolte di mezzo le cagioni, non si hanno più nuovi *effetti;* e però si dà luogo a produrre effetti *contrarj*. Le nuove basi non sono come quelle di una fabbrica inanimata; ma sono per se *principj attivi* sì perchè agiscono per una *energia incessante* su gl'interessi, e però anche su le azioni; e sì perchè ogni disposizione di un governo opera con un *reale potere* esecutivo su le cose e su gli uomini. Avverrà dunque che per quello stesso ed unico mezzo, col quale s' introdurranno gl' interessi ben intesi, alla lunga si taglieranno i viziosi; e viceversa. Per tale maniera in un corpo animato, in cui l' arte chirurgica seconda e rinforza l' energia vitale, si vedono a bel bello allungarsi e consolidarsi le fibre del corpo animale, e ristabilirsi la buona organizzazione nell' atto che sparisce la dissoluzione morbosa.

L' arte chirurgica nel corso della cura adopera talvolta i caustici, ma sempre rispetta le leggi della riproduzione animale. L' arte politica talvolta fa uso della forza aperta e delle vie dirette, e ciò nel punire i *delitti* e nel reprimere le infrazioni della legge; ma tollera e tollerar deve le *imperfezioni*. Il gran principio della *necessità* naturale, unica fonte ed anima della giustizia sì pubblica che privata, come fu detto più volte, prescrive di rispettare le leggi di quella *continuità* che è un risultato inseparabile della costituzione dell' essere umano, e delle relazioni tutte ch' egli sostiene col sistema dell' universo (§. 374).

Accennata così la risposta alla ricerca fatta al principio di questo paragrafo, si presentano molte riflessioni. Io non ne indicherò qui che alcune più importanti che spontaneamente derivano dalle cose dette fin qui, e le quali derivando dalle considerazioni dei rapporti naturali e necessarj delle cose si potranno riguardare come altrettanti *dogmi di Diritto pubblico naturale*.

I. Qualunque volta un popolo favorito da tutte le circo-

stanze, e circondato da altri popoli che lo sorpassano in cognizioni, in moralità e nel vero tenor di vita civile, giace per lungo tempo involto nelle tenebre dell' ignoranza e della superstizione; che continua ad esser predominato dai pregiudicj, agitato dal fanatismo, avvilito, corrotto senza mostrare un avviamento a migliorare, egli accusa l' infelicità del suo governo; ed anzi se ne deve accagionare interamente il suo governo. Ma egli riuscirà sempre disordinato e debole; e però sarà vittima delle nazioni le meglio ordinate, e quindi più potenti.

II. Non si possono, salva la giustizia pubblica, prender di mira dalla civile autorità che quelle azioni ed abitudini le quali contrastano col fine delle civili società; e però quelle sole opinioni, affezioni ed abitudini le quali tendono a *dissociare* l' interesse particolare col generale, unico sentimento ed unica abitudine richiesta dall' ordine delle società (§. 216, 369). Ogni altro fatto, ogn' altra affezione forma parte di quella *libertà* che riguardar si deve come patrimonio inviolabile consacrato dalla natura a vantaggio degli uomini. Perlochè quando le circostanze tutte d' una nazione consigliassero ad agire su le cose *libere* coll' autorità del governo, a lui è bensì permesso d' invitare e di *allettare;* ma giammai di usare vie autorevoli e mezzi violenti.

III. È raro che lo *spirito d' imitazione* possa indistintamente dai governi di differenti nazioni essere accoppiato colla *giustizia* e col vantaggio d' uno Stato, perchè quasi mai le circostanze *necessarie*, ed i rapporti naturali di un paese possono riuscire *simili* a quelli d' un dato altro paese. Ora la giustizia e l' utilità esigono di conformarsi a queste circostanze ed a questi rapporti sotto pena di sacrificare la felicità e la potenza di uno Stato (§. 277--279, 372, 373).

IV. Non può un governo tentare di seminare e di raccogliere ad un tempo stesso o dopo breve intervallo, o sia non può un governo sperare di ottenere dentro breve tempo o dentro un limite fissato a suo beneplacito la perfezione, o operando direttamente il bene, o correggendo il male; ma deve rispettare la legge *della continuità.* Gli anni migliorano gli uomini; i secoli le nazioni.

§. 376. *Qual valore attribuir si debba alle cose discorse in quest' Articolo.*

L' oggetto proprio di questa parte della presente Opera egli è quello di scoprire i fondamenti particolari dell' ordine morale *proprio* del genere umano (§. 276). Fu osservato che lo stato di società si è il *mezzo* principale per eseguire quest' ordine (§. 287—294). Lo stato quindi di società comparve come una *macchina* di aiuto per l' esecuzione dell' ordine proprio dell' uman genere. Era dunque d' uopo di concepir chiaro in generale tre cose, cioè: 1.° In che propriamente consister debba l' *aiuto* che questa macchina deve prestare? E ciò fu accennato in più luoghi (§. 290, 291, 364, 366, 369). 2.° Qual esser debba l' *organizzazione* di questa macchina onde poter prestare un tale aiuto, o sia quali esser debbano le *condizioni della costituzion* dello stato sociale in relazione al suo fine? Queste furono indicate nel presente Articolo (§. 369). 3.° *Come* questa macchina esser debba in generale *maneggiata*, o sia a che precipuamente riducasi lo *spirito generale* dell' amministrazione d' ogni governo? Di ciò si è fatto parola fino a qui (§. 365, 371—375).

A questi tre punti massimi pare che ridur si possano le nozioni fondamentali dell' ordine *pubblico* sociale contemplato nella guisa la più generale.

Noi abbiamo incominciato a ragionare delle civili società solamente allora che i rapporti dell' ordine naturale ci han palesato doversi finalmente gli uomini ridurre ad un ordine *stabile* di cose mediante la vita agricola e commerciale (§. 345—349). Con ciò io credo di essermi uniformato all' andamento naturale dei rapporti delle cose, i quali prima di questa scoperta non mi prescrivevano d' entrare in questa discussione (§. 49, 360).

In forza del principio della necessità adottato mi sono studiato di trarre le mie considerazioni dai rapporti reali ed inevitabili delle cose; senza di che non vi sarebbe stata

veramente materia alle dottrine di ordine necessario, cioè di Diritto propriamente naturale, tanto per la sua origine quanto per le sue applicazioni, come fu più volte osservato.

In virtù di questo metodo si vede, almeno in generale, che tutta la Politica fino nelle parti sue le più mutabili (quali sono le leggi del vario incivilimento, d'onde derivano le teorie delle *Riforme* e delle *Innovazioni*) viene sottomessa a principj *immutabili*, ed *indipendenti* dall'arbitrio umano. Non potrà questo sembrar paradosso a chiunque avrà ben afferrato le sorgenti e l'indole della *necessità* del Diritto, ed avrà compreso che per due maniere si può verificare questa necessità. Essa si riferisce in primo luogo all'*origine* dei *rapporti* dei fatti (§. 162, 163), e non all'origine dei fatti medesimi. In secondo luogo poi si riferisce all'*esistenza* dei fatti stessi comunque mutabili. Essa consiste nel non essere questi fatti prodotti dall'*arbitrio* umano, ma dall'autorità della sola *natura*. Verificatesi queste due condizioni, si vede che qualunque magistero comunque non *uniforme* e non *perpetuo* della Politica vien sempre determinato da principj *superiori* e non mai arbitrarj all'uomo, cioè dai soli fatti e dalle sole necessarie relazioni della natura. Si dirà mai che le teorie della meccanica sieno *versatili* ed *arbitrarie*, perchè al movimento di varj corpi adatta or l'una, or l'altra delle sue formole? I *cangiamenti* della Politica sono determinati dal cangiamento dei *fatti* fondamentali d'onde derivano necessarj rapporti. I cangiamenti dei fatti sono determinati dal *corso superiore* ed irreformabile della natura stessa. L'arbitrio dunque è per ogni parte annullato.

Sembrerà che colle ricerche proposte in quest'Articolo, e specialmente colle ultime, abbiamo *anticipato* di salto l'esame di oggetti i quali dovevano risultare da tutte le teorie della cosa pubblica. Dimandare in fatti *cosa si debba fare* prima d'aver verificati i fatti originarj del dovere, e prima d'avere scoperti i rapporti di questi fatti naturali, egli è correre alle estreme conseguenze dell'*arte* prima di aver trattato della scienza. L'arte non può aver luogo che

dopo le teorie di già sviluppate (§. 32, 33, 48, 94, 98, 280—283).

Accordo che qui avrei violato ogni buon metodo se avessi preteso di offrire una *dottrina direttiva e pratica*, e non piuttosto i soli *temi* da analizzare, e i dati per ordinare l'analisi. Ma era o no necessario in qualche maniera accennare quello che in conseguenza dei fatti generali relativamente alla cosa pubblica far si deve per fissare *uno scopo* alle dottrine? È ben vero che collo scopo si può determinare l'ordine dei mezzi; ma col conoscere solamente lo *scopo* generale, non si conosce per anche nè la teoria dell'ordine, nè le regole speciali che ne derivano.

Io sono ben lontano dal pretendere di aver tratteggiato quest'ordine. Io non ho offerto che la carta generale, la quale ancor studiar si deve; anzi non ho segnati che certi punti massimi e sommamente distanti di questa carta. Tutti i ragionamenti fatti altro non hanno servito che a fissar questi punti, per la ragione già dimostrata, che nelle scienze di Diritto, e specialmente in quella della cosa pubblica, la *forma sola* degli oggetti da analizzare è una manifattura mentale creata dalla forza del raziocinio usando i materiali della natura (§. 355). La scienza del Diritto è una scienza di rapporti: ed i rapporti sono cose che si possono unire e comprender solo dall'intendimento, ed esprimere coi segni proprj delle cose intellettuali.

L'*esperienza* propria e altrui fa fede dei *fatti* primitivi delle scienze fisiche e morali. Il principio della necessità direttiva dei rapporti è quello che fa fede dell'*esistenza* e delle circostanze *dei fatti proprj d'una scienza di ordine* (§. 14—19, 240, 273, 355).

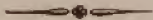
Conchiudo pertanto che le cose esposte in quest'Articolo stimar si debbono come tante *nozioni di assunto* (§. 37—40, 46, 355) insieme adunate per essere sottomesse all'analisi. Tocca alla scienza della cosa pubblica, di cui io non offro che un'Introduzione, a compiere quest'analisi ed a trarne le regole direttive.

Dovrò io passare a trattar ora dell'ordine morale pratico

dell' economia pubblica ne' suoi rapporti al necessario progresso della popolazione e dell' incivilimento dietro la divisione indicata al principio di questo Capo (§. 350)? Ognuno vede che questa ricerca si riferisce all' ordine morale del *perfezionamento*; ed anzi ella appartiene all' ordine del perfezionamento considerato ne' suoi rapporti alla pubblica economia. Il buon metodo pertanto prescrive di rimetterne la disquisizione alla dottrina propria del perfezionamento politico delle società. Qui avvertirò soltanto che se l' ordine della sussistenza è il *fondamentale* e precipuo, il suo EFFETTO però non può risultare che dalla condizione di un governo *politicamente* forte, nel quale sia abolito ogni *privato* predominio; e dal simultaneo concorso degli ordini dell' *educazione*, della *vigilanza* e della *giustizia*, nei quali agiscano le sanzioni della *politica*, della *religione*, dell' *onore* e della *convivenza* (1).

(1) V. *Genesi del Diritto Penale*, parte V. Firenze 1832, presso *Guglielmo Piatti*.

LIBRO SECONDO.

NOZIONI FONDAMENTALI SU L'ORDINE MORALE DELLA RIPRODUZIONE DELLA SPECIE UMANA.

§. 337. *Soggetto di questo Libro. Necessità di ometterne qui la trattazione.*

L' ordine morale della *Riproduzione* della specie umana forma parte di quello della conservazione di lei. Sotto due aspetti può esser riguardato quest' ordine. Il primo in relazione al sistema dell' universo: il secondo in relazione al sistema dei diritti e dei doveri umani, specialmente nello stato di società. Il primo di questi aspetti forma propriamente argomento di osservazioni filosofiche su la provvida energia della natura, la quale colla spinta imperiosa del bisogno soddisfa al fine importante della conservazion della specie umana su la terra, e giustifica i fenomeni dell' amore dei due sessi e della prole.

Le leggi *naturali* dell' ordine di fatto fisico-morale dell' universo sono i *fatti* che la scienza dell' ordine morale di *ragione* prende in considerazione. La scienza dell' ordine *teoretico* riferisce questi fatti al fine delle società, ne considera i rapporti, e dispone le cose in guisa, che la forza riproduttiva cospiri alla conservazion migliore ed alla più grande potenza dello Stato. Tutto forma una grande unità.

Qui la ragione nell' ordine *pratico* non abbisogna di andar in traccia d' *impulsi* per movere gli uomini a soddisfare alle intenzioni della natura e dell' ordine sociale; ma unicamente abbisogna di *mezzi* ordinati sì per togliere quegli ostacoli, i quali dall' ordine prepotente e superiore della *sussistenza personale* della generazion vivente potrebbero

essere frapposti alla riproduzione, e sì per prevenire quei traviamenti licenziosi contrarj all'ordine sociale, i quali opponendosi del pari all'ordine delle famiglie, e a quello della miglior riproduzione ed allevamento della prole possono interessare il buon sistema della socialità; e quindi la felicità pubblica della medesima generazione attuale.

Sebbene in natura tutto sia connesso; tuttavia la scienza della *cosa pubblica* non può trattare questo soggetto che in relazione ai doveri ed ai diritti dell'*intera* società: e però deve precipuamente occuparsi nello sviluppare que' rapporti, i quali tendono a determinare i *diritti pubblici*, e a suggerire le più giuste ed utili *regole* di *ragion pubblica* e *politica* quali sono quelle che hanno in mira la maggior *potenza* dello Stato, ed il *miglior* essere dei più.

Ma l'ordine di ragion *pubblica* della riproduzione e conservazione della specie umana è necessariamente connesso e subordinato all'ordine della *sussistenza* e dell'*incolumità*; e quindi a tutte le circostanze insormontabili dei luoghi, del genere di vita e della costituzion politica delle nazioni. Le opinioni medesime, la natura dei costumi, le leggi relative ai matrimonj, lo stato più o meno raffinato d'una nazione possono or più or meno influire su questo stesso ordine. Egli è dunque manifesto essere impossibile di addurre nulla di preciso e di ben dimostrato *nemmeno in generale*, se prima non sono stati sviluppati i rapporti superiori e più importanti, degli ordini della sussistenza dell'incolumità e del perfezionamento, ma soprattutto di quello del pubblico potere.

L'indole di quest'Opera non mi permette di sviluppare questi rapporti *antecedenti*; e però io stimo miglior consiglio tralasciar di addurre nozioni, le quali non potrebbero esser *fondamentali* perchè mancherebbero di quel *nesso* di ragione, col quale solamente vengono raccomandate alla persuasione umana.

Invece siami permesso di produr qui un passo di uno dei più antichi Filosofi, dei quali l'Europa abbia conservati i frammenti, tanto più ch'egli racchiude le prime più

semplici vedute su l' ordine *morale* della riproduzione umana.

§. 378. *Sentimenti di Ocello Lucano intorno all' ordin morale della riproduzione della specie umana.*

Io credo conveniente, dice il nominato Filosofo (1), *il dire qualche cosa intorno le generazioni degli uomini, e di dimostrare come, e per quali leggi debbono essere adempiute.*

Egli è d' uopo a prima giunta di accordare che noi non dobbiamo avvicinarci alle donne prendendo per iscopo il piacere; ma bensì la generazion dei figli. Egli è certo che le potenze, gli organi e i desiderj che furono dati agli uomini dalla Divinità non furono loro accordati per il piacere, ma per la durevole conservazione della stirpe umana, e per perpetuarla indefinitamente. Siccome era impossibile che l' uomo nato mortale avesse parte ad una vita divina, perchè l' immortalità non poteva essere il retaggio dell' umanità; così Dio ha stabilita questa immortalità rendendo continua e perenne la generazione. È dunque d' uopo fissare da principio che la propagazione non è stata stabilita per il piacere (2).

Oltracciò è necessario di considerare che l' uomo nell' ordine delle cose che lo riguardano ha un rapporto diretto coll' ordine dell' universo, e però, formando parte d' una famiglia, d' una città, egli deve supplire a quello che ivi va mancando, s' egli non vuole operar contro la società, la politica, la Divinità. . . . La gente dabbene crede

(1) Ocello Lucano, nel libro intitolato Περὶ Τοῦ Παντός, o sia: *dell' Universo*. Cap. IV.

(2) Ma bensì il piacere fu stabilito per la generazione. Il bisogno della fame ed il piacere del mangiare, del dormire, ec., è il mezzo, col quale la natura spinge la specie umana alla conservazion dell' individuo. Il bisogno ed il piacer dell' amore è il mezzo, col quale la natura spinge il genere umano alla conservazion della specie.

esser buona cosa che non solamente le famiglie, ma eziandio le più grandi città della terra sieno popolate, specialmente di buoni cittadini, perchè l'uomo è l'animale il più dolce e il migliore di tutti.

Coll'osservare la modestia e la pietà nella generazione, gli uomini abiteranno città ben regolate: essi non faranno stolte spese: essi assisteranno i loro concittadini e i loro amici nel governo dello Stato, e in tutti gli affari politici. E non solamente somministreranno una gran moltitudine di abitanti; ma contribuiranno eziandio alla loro perfezione.

Parecchi fanno matrimonj senza aver riguardo alla gloria e alla utilità pubblica. Essi non considerano che le ricchezze e la nobiltà della stirpe. Invece di prendere una giovane e bella moglie, ne prendono una attempata: o in vece di sposare una persona, il carattere della quale rassomigli al loro, essi si uniscono ad una donna illustre per la sua nascita, e ricca assai; ma indi ben presto disputando su la preminenza della loro nobiltà, in vece di vivere in concordia ed unione, vivono nella discordia e nella disunione. La moglie avendo più ricchezza, nobiltà ed amici pretende di comandare a suo marito contro la legge della natura; ed il marito giustamente combattendo, e volendo essere in casa sua non il secondo, ma il primo, non può ottenere il primato. Da tutte queste dispute ne segue che non solamente le famiglie particolari, ma le città sono rese infelici; perciocchè le famiglie formano parte delle città, e queste medesime parti entrano nella composizione del tutto, o sia del mondo: ora è troppo naturale che un tutto composto di parti riesca tale, quali sono le sue parti.

Nella stessa guisa che la costruzione delle prime parti contribuisce assaissimo o alla perfezione, o al difetto di un'opera; e così, per esempio, la posizione del fondamento in un edificio, la chiglia nella costruzione di un vascello, il rilasciamento della voce nell'armonia e nella melodia. così pure la disposizione e l'ordine delle famiglie contribuiscono assaissimo a rendere un governo ben regolato, o male organizzato.

Coloro che pensano ad aver figli debbono praticare questi precetti. È di mestieri in oltre ch' essi schivino accuratamente tutto quello che è imperfetto: perchè fra le piante e gli animali le cose imperfette non sono feconde. Avvi un certo tempo fissato dalla natura alla produzione dei frutti, affinchè questi frutti e i loro semi sieno prodotti da corpi fortificati e perfezionati. Per questa ragione è necessario allevare i fanciulli e le fanciulle in esercizj adattati e continui, e dar loro una educazione conveniente ad una vita laboriosa, savia e costante nella virtù.

Parecchie cose v' hanno nella vita umana, intorno le quali una tarda cognizione è la migliore. Conviene allevare la gioventù a non ricercar l' uso dei piaceri amorosi prima dell' età di vent' anni: e fa d' uopo avvezzarli, allorchè ne fanno uso, a servirsene di rado. S' eglino seguiranno queste massime, ed osserveranno una lodevole continenza, essi si formeranno un eccellente temperamento.

Mediante i precetti che dannosi alla gioventù nella sua infanzia, debb' esser proibito nelle città greche di giacere colla propria madre, colla propria figlia e colla propria sorella. È d' uopo in oltre che non sia permesso di usare nelle pubbliche piazze; perchè egli è bello ed utile che gli ostacoli a questo piacere sieno in grandissimo numero.

Coloro che vogliono procrear la prole debbono avere dell' antivedenza su questo punto. La precauzione più necessaria a colui che intende dar l' essere ad un figlio è un regime casto e sano, ed una savia ritenutezza nella quantità degli alimenti, ed un' attenzione intorno al tempo, nel quale questi alimenti debbono esser presi. È d' uopo pur anche di schivare l' ubriachezza e tutti i turbamenti, dai quali le abitudini del corpo ne riportano detrimento. Ma quello che soprattutto è necessario di osservare si è di por mente che nell' istante della generazione abbiasi lo spirito tranquillo; perciocchè i principj generanti sono resi cattivi dalle affezioni sregolate, incostanti e soverchiamente focose.

Non saprebbesi pertanto impiegare abbastanza di dili-

genza e di applicazione ad oggetto d' aver figli ben nati, e quindi bene allevati. Se quelli che amano i cavalli, i cani, gli uccelli, hanno cura della generazione di questi animali, ed osservano come, in qual tempo e per quale animale convenga farli procreare, affinchè la razza non venga a deteriorare: non è ella forse cosa vergognosa che gli uomini non facciano alcun conto de' loro figli, che li generino a caso, ed abbiano pochissima cura del nutrimento loro e della loro educazione? La negligenza intorno a queste cose è cagione della malizia e della malvagità umana, e col finire nel far degenerare la specie degli uomini, la si rende simile a quella delle bestie.

Prescindendo da qualunque instituzione positiva lo stato di matrimonio è stato puramente *convenzionale* originato da un vero contratto, nel quale si sottintende sempre la condizione che l' uomo e la donna contribuiscano dal canto loro agli ufficj ed ai riguardi dovuti alla convivenza ed alla famiglia, di modo che violando questa condizione il contratto è rotto, e le parti hanno diritto di ritornare alla primitiva libertà, salvo il risarcimento dei danni ed interessi contro chi vi diede causa.

LIBRO TERZO.

NOZIONI FONDAMENTALI SU L'ORDINE DELL' INCOLUMITA' PROPRIO DEL GENERE UMANO.

CAPO PRIMO.

Nozioni Generali.

§. 379. *Dell' oggetto e dello spirito dell' ordine della incolumità.*

L'ordine dell' incolumità è essenzialmente identificato con quello della conservazione, ed anzi non è che lo stesso ordine della conservazione, in quanto è rivolto ad *allontanare* ogni nocumento e le cagioni sue, ed a ripararne gli effetti. Egli è propriamente l'ordine della conservazione *indiretta* del genere umano. *Conservare senza detrimento* costituisce l' incolumità, e lo *scopo* dell' ordine dell' incolumità.

Perlochè quest' ordine e sì *esteso*, come lo è quello della diretta conservazione, perchè non solo si occupa a garantire le cose ed i rapporti della conservazione diretta; ma ad agire eziandio contro quelle cagioni, le quali, operando *fuori* delle cose che servono direttamente al piacere ed al ben essere, possono per se nuocere alla felicità sì fisica che morale dell' uman genere.

Allontanare pertanto ogni specie di danno: *assicurare* dal pericolo di ogni danno; ecco le due parti massime di quest' ordine. *Procurare la sicurezza*, *respingere* l' *offesa* forma dunque lo spirito proprio di quest' ordine.

§. 380. *Nozioni generali su la sicurezza.*

La *sicurezza* si può considerare sotto due rapporti, cioè o relativamente allo stato reale delle cose, o relativamente alla cognizione ed al sentimento dell' uomo. Sotto il primo rapporto, essa è propriamente un tal *complesso* di circostanze e di rapporti *reali*, dai quali, indipendentemente dal sentimento e dalla cognizione che ne può aver l'uomo, non può derivare vero danno. Sotto il secondo rapporto, essa è propriamente la *certezza* di non soffrire un male positivo, o di non subire la privazione di un bene. Il sentimento di questa certezza porta seco la *compiacenza* di sentirsi sgombri da *timore*. Il sentimento dunque della sicurezza è per se un *bene*. Se dunque si ha *diritto* a non soffrire un dato male, si avrà perciò diritto alla legittima sicurezza. Essa dunque in tutti i rapporti della giustizia *comune* forma uno dei diritti degli uomini (§. 193, 194, 208—210, 235—238).

Per la qual cosa gli uomini e le società avranno *diritto* a tutti que' *mezzi* che sono necessari a toglier loro il *timor* di essere molestati da un male, cui per dovere non hanno a soffrire, e ad assicurare l'esistenza e la durata dei beni stabiliti dall' ordine natural delle cose.

Dico il timor *ragionevole*. I diritti, essendo risultati dei rapporti *reali* delle cose determinati dall' ordine morale di natura (§. 186, 187), non possono combinarsi che colla *verità*, ed avere altro fondamento che la verità reale delle cose, o sia l'esistenza dei rapporti reali medesimi (§. 162—164). I falsi mali e i falsi pericoli, sono mali e pericoli che *non esistono realmente* nei rapporti delle cose. Non possono dunque esser fonti di diritto; non possono dunque formare un titolo (§. 185) onde derogare al diritto altrui.

Derogare adunque al diritto di un terzo in conseguenza di un falso timore, è cosa assolutamente ingiusta. Derogarvi *oltre* la *necessità* della *reale* sicurezza, cioè *oltre la misura*

che i rapporti reali delle cose prescrivono per non doverne con *verità* temere danno ingiusto, è un' altra ingiustizia.

§. 381. *Nozioni generali su la difesa.*

Premunirsi contro un male, e liberarsi dal timor ragionevole di un male, il quale senza l' uso di certi mezzi in forza del corso ordinario delle cose si può ragionevolmente prevedere come contingibile, costituisce propriamente lo *spirito* dell' *ordine* della *sicurezza*. Garantirsi da un male *presente* e dai tentativi spiegati di un male *presente*, è propriamente l' oggetto della *Difesa*. In largo senso però l' ordine della difesa abbraccia anche quello della sicurezza. Ogni azione di fatti che si pratica per allontanare un male, sia presente sia probabilmente contingente, è in sostanza una difesa. Ma la situazion delle cose essendo realmente diversa è d' uopo di usare anche nomi diversi.

Lo *stato di difesa* è essenzialmente uno stato di *opposizione*, di contrasto e di guerra. Egli è *determinato* dalla presenza e dai tentativi dell' offesa derivante da qualsiasi specie di esseri che attentano contro l' incolumità. Egli *vige* e si *estende* fino a che vige l' azione offensiva, e quanto si estendono le operazioni ed i rapporti dell' offesa. Egli *finisce* dove subentrano le cagioni e lo stato della *sicurezza*.

Esercitare la difesa è un *diritto* così primitivo, inviolabile e naturale dell' uman genere, quanto quello della conservazione, di cui non è che un aspetto (§. 298, 300, 331, 379). Quando dall' uomo si possa praticare contro l' altr' uomo; e però dove consista il suo *titolo morale* di ragione, fu già osservato di sopra (§. 237).

§. 382. *Degli oggetti del diritto d' Incolumità in generale.*

Posto che l' ordine dell' incolumità non è che quello della conservazione (§. 379), è manifesto che tutti gli oggetti del diritto di *Conservazione* saranno pur anche oggetti del diritto d' *Incolumità*, e quindi del diritto di *sicurezza* e di

difesa. La nostra vita, i nostri beni, la nostra libertà personale o reale, la famiglia e la patria, e in generale qualunque *mezzo* del giusto ben essere umano, potranno essere tutti oggetti (§. 190—192) del diritto d'Incolumità. Tutti i diritti non ne formano che un solo (§. 193, 194, 206, 209, 210, 213); e la vita, la libertà, i beni (§. 191, 197, 300—304), la famiglia, la patria, o sia la società (§. 204, 213, 256, 369) non sono che varj oggetti di questo sol diritto.

Conservare ed aumentare il diritto di *felicità* esige il conservare ed aumentare gli *oggetti*, ai quali è essenzialmente annessa la facoltà di essere felici (§. 192, 210, 211). Conservar *indenne* il diritto di felicità, o sia i *mezzi* del diritto di felicità, nel che consiste l'Incolumità, esigerà dunque il porre *in sicuro* e il *difendere* tutte queste cose da ogni offesa fino a che sieno sicure (§. 380, 381).

§. 383. *Della forza del diritto d' Incolumità ne' suoi rapporti ai varj* oggetti *di diritto.*

Tutti gli oggetti della giusta conservazione umana, considerati in generale rapporto all' ordine della giustizia, non possono soffrire veruna *eccezione* di diritto per il legittimo possessore del diritto medesimo, benchè per lui possano essere d'un' utilità diversa (§. 206). Io voglio dire che la legge naturale non dice ad alcun uomo, nè ad alcuna nazione che abbia *meno diritto* su d'un tale che su d'un tal altro oggetto di diritto, tosto che autorizza un uomo ed una società a farne acquisto, a conservarlo e ad aumentarlo. Anzi, siccome la giustizia è quella che distingue la *violenza* dal diritto (§. 180, 181), così sarebbe assurdo *aver diritto a conservare* una cosa, ad accrescerla, ad acquistarla, ed avervi *meno* diritto che ad un' altra. Il giusto e l'ingiusto sono un sì, ed un no (120, 125). Il sì ed il no non conoscono nè il più, nè il meno.

Fra più *doveri* che possono essere esercitati da una data persona, può accadere talvolta che sceglier si debba il più

importante e tralasciar gli altri. Ciò avviene allorchè un incolpabile concorso di circostanze fa nascere un'urgenza di fatto, in cui è incompatibile eseguirli, o combinarli tutti. Per questa ragione allorquando la difesa è un *dovere*, essa sarà subordinata a questa legge. Ma in questo medesimo caso un ben maggiore verrà sempre preferito ad un minore, un mal minore verrà sempre scelto a fronte di un maggiore. La *massima* utilità è l'anima di tutti i doveri (§. 150, 266, 369). Il principio è sempre lo stesso; la legge con cui opera è sempre identica, sebbene rivesta forme diverse.

Ma quando riguardiamo un uomo, una società, una nazione esercitanti un diritto in relazioni, agli oggetti, o sia in relazioni alle cose tutte a noi esterne, noi non possiamo ne' loro rapporti esterni trovar nemmeno l'occasione di questa *concorrenza* o *conflitto*, per cui si possa dire aver noi più o meno diritto a conservare, ad accrescere, a difendere, ad assicurare un tale più che un tal altro *oggetto* a noi appartenente di diritto, perchè una podestà *giusta* ed *irrefragabile* è una cosa ed una relazione, la quale considerata come *tale* rispetto a tutti coloro pei quali essa è giusta ed irrefragabile, non soffre nè diminuzioni nè gradazioni.

L'*energia* pertanto del diritto d'incolumità, o sia la Podestà giusta ed irrefragabile della sicurezza e della difesa ne' suoi rapporti a qualsiasi oggetto esterno, sieno pure gli *Oggetti* di diritto di grande o di picciol valore, non conosce altro limite fuori di quello che vien indotto dai necessari rapporti di fatto della conservazione; o per dirlo in altri termini: nell'ordin morale di natura contemplato in *generale*, qualunque uomo, o società ha la podestà giusta ed irrefragabile di procurare con tutti i mezzi che sono necessari la incolumità di *tutti* gli oggetti di diritto fino al punto che *cessi* ogni offesa e pericolo reale, senza aver il dovere di risparmiare qualsiasi cosa esterna con *detrimento* delle proprie facoltà.

§. 384. *Del diritto d' incolumità ne' suoi rapporti alle diverse cagioni offensive in generale.*

Qualunque guasto, danno, o offesa non si può figurare senza figurare pur anche un agente il quale colla sua azione sconcerti lo stato di conservazione di una cosa qualunque: e però l' idea di offesa involge nel suo concetto l' *esistenza* d' una cagione *offensiva*, e l' esistenza di un *Soggetto* che soffre l' offesa.

L' *offesa* è un *risultato* di fatto dei rapporti che passano fra l' indole e l' azione dell' agente nocivo, e la natura e lo stato del soggetto offeso o danneggiato. Ogni offesa è *effetto* di una forza, o dell' esercizio di una forza. Qualunque danno ed offesa dell' uomo sarà dunque in generale un risultato dei rapporti che passano fra la natura e lo stato di lui, e la natura e l' azione degli esseri che lo circondano. L' *attitudine* a riportar danno ed offesa si può chiamare col nome di *Passibilità*. In senso proprio la passibilità si riferisce ad un essere capace di piacere e di dolore: in una parola ad un *essere senziente:* ma in senso più ampio e meno rigoroso si può estendere a qualunque soggetto che può soffrir guasto e alterazione da un altro agente qualunque.

La *Passibilità* dunque in generale sarà un risultato della costituzione, delle forze e dello stato di un soggetto qualunque, in quanto può esser guastato, danneggiato ed offeso da qualsiasi cagione. A fine dunque di *determinare* la *natura*, l' *estensione* e le *maniere* della passibilità, è d' uopo di esaminar la natura, lo stato e le relazioni di qualunque essere passibile colle cose che lo circondano. Da queste premesse ne derivano due conseguenze, cioè: 1.° I rapporti dell' *incolumità* umana saranno dipendenti dai rapporti della *passibilità* dell' uomo, come i rapporti della passibilità sono dipendenti dalla *costituzione* e dallo stato dell' uomo e dalla natura e dallo stato degli esseri coesistenti che possono agire su di lui. 2.° A fine di *determinare* l' *umana*

passibilità, è d' uopo di esaminare la natura, lo stato e le relazioni dell'*uomo* colle cose tutte che lo circondano, nelle quali sono compresi anche gli altri uomini.

La costituzione dell' uomo è quella di un essere formato d'una cert' anima e d' un certo corpo. Egli ha relazione con tutto ciò che sta fuori di lui per mezzo solamente della propria *macchina*; e però fisico è il commercio che sostiene colla natura tutta, nel che si comprendono i suoi simili (§. 89). La *passibilità* dunque umana, e per ciò stesso l'ordine dell'*incolumità* sono interamente fondati su l'ordine fisico, ed atteggiati dall' ordine fisico. Ecco un altro capo speciale compreso sotto la formola generale già prodotta (ivi), e dappoi confermata nell' ordine della sussistenza (§. 306).

Tutto quello che può *offendere* il fisico dell' uomo, tutto quello che può *allontanare* l' offesa dal fisico e dagli oggetti che giovano al fisico dell' uomo, formerà adunque oggetto di attenzione nell' ordin morale dell' incolumità. Tutto quello che col *ministero* del fisico può apportar dolore, o danno *morale*, tutto quello che può allontanare le cagioni fisiche di un dolore, o danno morale, formerà pure oggetto del diritto d' incolumità.

L' uomo, parte della natura, e collocato su questa terra sostiene rapporti di azione e di passione cogli elementi, co' vegetabili, cogli animali, coi minerali, co' suoi simili, e con ogni cosa anche invisibile che può affettare la macchina di lui. Da tutte queste cose può riportar danno ed offesa; come ne riporta molte fiate giovamento e difesa. Lo stato di salute, di piacere e di felicità non è annesso che ad un determinato *ordine* di cose, qual è quello della conservazione, della riproduzione e dell' armonia. Ogn' altro stato delle cose è cagione di guasto, di dolore, di distruzione, di mostruosità, di morte.

Sottrarsi adunque da ogni stato di disordine procedente dalle cagioni esterne, resistere a lui, allontanarne e prevenirne le cagioni fino al punto della sicurezza, ripararne i

danni, costituirà un oggetto del diritto d'incolumità. Gl' incendi, le inondazioni, le ruine, gli oragani, i fulmini, i malori ed ogni altro genere d'infortunj nocivi all'individuo ed ai beni dell'uomo, sono dunque cagioni onde porre in moto il diritto d'incolumità. Tutti i *mezzi* necessari a prevenire, a sottrarsi, a resistere, a riparare i danni che ne possono derivare saranno *oggetti* del diritto d'incolumità.

Esaminando l'organizzazione dell'uomo e le facoltà *morali*, colle quali ei può provvedere alla sua conservazione, noi troviamo ch'egli costrutto con organi complicatissimi e delicati, sfornito di armi e di difese naturali, privo di quello che chiamasi istinto, tiene veramente tutte le sue forze in una organizzazion particolare di cervello, ed in una macchina flessibile assaissimo. Il leone, l'orso, l'elefante, il bue, il cavallo, e tant'altri animali sono superiori a lui in gagliardia. Essi poi dopo una breve infanzia provveggono costantemente alla propria conservazione.

L'uomo non può veramente mettere a profitto le sue forze *fisiche* se non che sviluppando le proprie forze *morali*, talchè in ultima analisi le forze sue si estendono a proporzione che si estende l'*arte*. Ma sviluppare le forze morali e supplire alla limitazione individuale delle forze fisiche, moltiplicarle ed estenderle esige lo stato di società (§. 167, 287—289, 369). Lo *stato* dunque di *società* diviene ad un tempo stesso un oggetto finale, un mezzo necessario, un ajuto di diritto nell'ordine dell'*incolumità*.

Oggetto finale, perchè racchiude i sussidj della conservazione assoluta: *mezzo necessario*, perchè senza di lei non può alcun uomo respingere i danni, ed assicurare la sua felice esistenza contro le cagioni nocive: *ajuto di diritto*, perchè tutti i membri d'una società sono per necessario dover di natura tenuti a concorrere al soccorso scambievole in tutti que' casi in cui le forze particolari per l'ordine della incolpabile necessità non bastano a garantire il giusto ben essere d'ogni individuo (§. 289—292, 369). Per esseri bastanti a se stessi non vi sono costanti e rigorosi doveri di

società, o sia non può esistere un *ordine abituale di socialità* (§. 252—256, 370). Dall'altra parte poi per ogni uomo la società non ha valore, e non può esigere doveri se non in vista di essere un ajuto alla debolezza dell'individuo, ed a proporzione solamente che soddisfa all'ordine di ragione che ad un tale ajuto si conviene (§. 256—261, 369, 370). Quello che volgarmente appellasi *Contratto sociale*, e che meglio chiamar dovrebbesi *Legge della socialità*, esige condizioni e vantaggi *reciproci* fra il corpo e le sue membra (§. 369).

Qualunque sieno pertanto le cagioni *prepotenti* che l'incolpabile necessità conduce contro la conservazione umana, tutte formeranno soggetto e titolo di rigoroso *dover naturale* onde porre in moto le forze tutelari della società a pro di tutto il corpo o di alcuna delle sue parti, o sia la società ed ogni membro *di lei* in forza della legge sociale (§. 289—292, 369) saranno in *dovere* di aiutare, difendere e proteggere in comune con tutte le loro forze i membri della colleganza laddove la necessità lo esige. Da ciò deriva tutto l'ordine pubblico tutelare (§. 49) nel quale sono compresi i varj stabilimenti a pro dell'*incolpabile mendicità*.

Per una maniera indiretta, ma essenzialmente connessa, l'*Instruzione* che insegna a distinguere i beni dai mali, le cagioni che li producono e i mezzi onde evitare, prevenire, ostare e metter riparo al danno, forma parte dell'ordine dell'incolumità.

CAPO II.

Dell' ordine dell' incolumità ne' suoi rapporti fra uomo e uomo in generale.

---

§. 385. *Soggetto di questo capo.*

Nell' embrione ora adombrato si racchiude pur anco l' ordine dell' incolumità ne' suoi rapporti fra *uomo e uomo.* Ma le sue forme sono così ravviluppate col tutto generale di cui fa parte, che non è possibile di discernere il proprio e speciale aspetto de' suoi fondamenti. Conviene pertanto supplire con viste più speciali.

Fra le cagioni che possono nuocere ad ogni uomo v' hanno pure gli altri uomini. Ogni uomo or più or meno è dotato di una certa misura di poter reale, per cui la *passibilità* del suo simile può essere offesa.

Posto questo *fatto*, ne nasce una cagione di *difesa*, e quindi di contrasto, di opposizione, di guerra; e perciò il diritto d' impiegare tutti i mezzi necessari di sicurezza.

L' ordine della *giustizia comune*, o sia dell' uguaglianza di diritto, è l' unica norma di ragion morale direttiva le azioni di diritto e di dovere fra uomo e uomo (§. 230, 232, 235, 269, 369). A riserva del caso della prepotente ed incolpabile necessità, o sia fuori dei fatti della ragione del *necessario conflitto*, niun uomo può tentare di derogar al diritto altrui, o sia meglio, nuocere agli oggetti del diritto altrui (§. 262, 344, 349). Dunque *fuori* di questo caso ogni offesa essendo fatta senza necessità, ella sarà *senza* diritto, o sia sarà vera *Ingiuria.*

In un essere *morale*, o sia in un essere intelligente, la di cui moralità sia sviluppata, e che però possegga la libertà razionale (§. 115), ogni ingiuria *recata* al *suo simile* è un *Delitto.*

Del caso della prepotente necessità, o sia della ragione del necessario conflitto non mi convien più far parola dopo quello che già ne fu detto (§. 262, 344, 349). Resta pertanto che dobbiamo ragionare dell'ordine morale dell'*incolumità* ne' suoi rapporti alle *ingiurie*. Per ora non ci è permesso di parlarne che in una guisa generale, cioè in quel punto elevato di vista che abbraccia del pari i rapporti degli individui e della società sì nell'interno che nell'esterno, cioè sì per Diritto politico, che per quello delle Genti.

Le teorie del diritto di *punire* e della *tutela* esterna appartengono alla ragion politica e delle Genti (§. 2, 3, 49).

ARTICOLO PRIMO.

Nozioni fondamentali su l'ordine teoretico dell' incolumità fra uomo e uomo ne' suoi rapporti i più generali.

§. 386. *Del principio fondamentale del Diritto di difesa fra uomo e uomo.*

Nuocere *senza diritto* al suo simile; resistere, respingere, assicurarsi contro l'ingiuria del suo simile: ecco i *fatti* che qui si contemplano a fine d'indicare i principj convenienti e *teoretici* di ordine morale comuni al genere umano ed alle sue parti considerate come uomini, cittadini e popoli.

Niun principio di ragione può autorizzare a nuocere senza diritto; ed anzi ogni legge prescrive ed *obbliga* ad *astenersi* dal farlo. Niun principio di ragione *obbliga* a tollerare l'ingiusto danno altrui, ma anzi ogni legge attribuisce il diritto a sottrarsene, a resistere, ad assicurarsi contro l'ingiusta offesa. Se ciò non fosse, l'ordine morale della giustizia non sarebbe più il sistema della massima utilità, come egli è veramente (§. 150, 265—267), e la giustizia comune (§. 230, 235) sarebbe una falsità. L'ingiusto offensore avrebbe senza diritto, ed anzi contro diritto, un impero

micidiale e funesto sul suo uguale, il che è il massimo degli assurdi.

§. 387. *Dei vari titoli per esercitare fra uomo e uomo il diritto di difesa. Loro forza e conseguenze in generale.*

L'ingiuria si può estendere quanto si può estendere il danno ingiusto. Il danno ingiusto si può estendere quanto si estendono gli *oggetti* dei diritti umani (§. 190-192, 212), ai quali si può recare ingiusto detrimento o distruzione. La *difesa* adunque fra uomo e uomo può essere esercitata per tutti i *fatti*, coi quali l'uomo offende ingiustamente qualsiasi specie di oggetti del diritto del suo simile. I *titoli* adunque di ragione della difesa sono tanto varj e moltiplici, quanto varj e moltiplici sono i fatti dell'ingiuria, e gli oggetti della giusta incolumità.

Esercitare la difesa essenzialmente importa di respingere o di allontanare ogni nocumento fino al punto della vera sicurezza (§. 300, 380—382). Ma senza l'uso dei *mezzi necessari* ciò è impossibile. *Tutti* i *mezzi* necessari adunque per allontanare il nocumento, e procurar la sicurezza formano parte integrante del diritto di difesa fra uomo e uomo.

Se dunque il dolore, la schiavitù, la morte dell'ingiusto offensore fossero veramente *mezzi necessari* alla giusta difesa ed alla vera sicurezza della persona e degli oggetti tutti di diritto dell'ingiuriato, egli avrà la giusta ed irrefragabile podestà di effettuare tali cose. Senza di ciò si verificherebbe l'assurdo testè ricordato, che l'ingiuriato dovrebbe esser vittima d'un suo uguale operante contro diritto; e il diritto di difesa, il quale essenzialmente esprime di sua natura la podestà *irrefragabile* di *usare* di tutti i mezzi necessari ad allontanare il male ingiusto, sarebbe una positiva falsità.

§. 388. *Del principio della Necessità in fatto di giusta difesa fra gli uomini. Sua estensione.*

Da per tutto dove esiste un *oggetto* di diritto minacciato; da per tutto dove esiste la minaccia, l'aggressione, l'ingiuria, esiste un *titolo* per esercitar la difesa fino al punto della sicurezza (§. 237, 382, 383). Ma da per tutto e fino a che esiste il titolo della difesa, esiste ancora il diritto di usare ogni *mezzo necessario* per proteggere l'incolumità (§. 287).

Dunque in tutti gli oggetti di diritto esposti ad ingiuria, si ha diritto di usare tutti i *mezzi* necessari di difesa fino a che sussiste la minaccia, l'aggressione, l'ingiuria. Ma se il titolo della difesa risulta dal *fatto* e dal pericolo dell' ingiuria a qualunque nostro diritto, è evidente che *cessando* le cagioni del *fatto* fino al punto della *sicurezza*, cesserà pure il *diritto* correlativo. Ecco il vero punto di vista del Principio della *Necessità* in fatto di difesa sì pubblica che privata. Restringerlo è un distruggerlo: ampliarlo è un autorizzare l'*eccesso* della difesa. Coll'autorizzare l'eccesso della difesa si autorizza l'ingiuria contro del terzo. Ciò avviene quando la difesa richiegga di *nuocere* all'ingiuriante, o quando il pretesto della difesa imponga ai sudditi di uno Stato qualche sacrifizio della loro libertà e dei loro diritti (§. 241—244).

Sarebbe un abusare del principio della necessità il prescrivere generalmente come principio assoluto di natural dovere la *fuga* avanti un aggressore ingiusto. Un devastatore si affaccia al mio campo ed alla mia casa per appiccarvi il fuoco; un corpo di nemici si avvicina alle frontiere del nostro territorio per invaderlo o depredarlo: con qual principio di ragione si potrà dimostrare che essendo in fatto necessario di uccidere e gli uni e gli altri per non soffrire il danno, tanto il possessore della casa e del campo, quanto il presidio militare posto alle frontiere sieno in obbligo piuttosto di fuggire, che di porre a morte gli aggressori?

È questo appunto ciò che gl' ingiurianti desiderano perchè colla fuga sia loro lasciato libero il campo onde dare il guasto progettato. Usando dunque del principio della necessità in guisa, che un uomo, o una nazione debba in generale *sacrificare* un qualunque suo *diritto* fuor di quello della propria vita piuttosto che nuocere alla persona degl' ingiurianti, egli è lo stesso che distruggere i fondamentali rapporti del diritto di difesa, ed un controvertere l'ordine della giustizia comune. *Jus datum sceleri.*

Nelle *civili società*, dove sotto la protezion delle leggi l'uomo può essere risarcito da ogni danno riparabile, e dove è raro che possa adoperare per *propria* autorità il potere privato contro un suo simile, l'esecuzione del diritto di difesa riceve trasformazioni ed aggiunte, le quali variano il modo dell' esercizio di lui senza però smentire giammai la natura e l'estensione del principio. Ma in una considerazione astratta e generale, come al presente lo riguardiamo qui, non può soffrire limitazione se non che distruggendone l' essenza.

ARTICOLO II.

Osservazioni di fatto per servire alla teoria dell' ordine pratico della incolumità fra uomo e uomo in generale.

§. 389. *Quale oggetto venga preso in considerazione.*

Il primo fatto, o, a dir meglio, lo spirito dei primi fatti contemplati nell'ordine *teoretico* della difesa fra uomo e uomo si è *nuocere senza diritto al suo simile.* Si prescinde dal caso della prepotente necessità inducente la ragione del necessario conflitto (§. 383, 386).

Il nuocere ingiustamente ad un suo simile, specialmente fra gli uomini dotati d' un certo grado di ragionevolezza, presuppone una *mala volontà* verso d' un loro simile. Questa mala volontà suppone *motivi ;* e questi motivi suppongono interessi, inclinazioni nell' amor proprio degli uomini

nocive al bene ed ai diritti comuni. Nell' ordine teoretico basta figurare che ciò sia *possibile* per determinare ciò che prescriva il puro diritto; ma nell' ordine *pratico* conviene, per quanto si può, trovare come in *fatto* ordinario possa andare la cosa. Presentemente noi siamo costretti ad attenerci alle vedute le più *generali*. Volendo pertanto dir qualche cosa relativa ai fatti dell' ordine pratico riguardante le offese, siamo obbligati a consultare le prime leggi *naturali* di fatto dell' *amor proprio* nei loro rapporti fra uomo e uomo. Dico le prime leggi *naturali*, perchè tutto quello che è puramente *fattizio* ed opera dell' ignoranza e dei falsi principj non può costituir base d' una scienza di ordine naturale.

§. 390. *Dell' amor proprio contemplato nella vista la più generale. Ricerche.*

Fino a che consideriamo l' amor proprio (§. 77, 78) dell' uomo in una veduta *astratta* e *generale*, non troviamo verun lume il quale ci indichi dover esso avere una buona più che una rea direzione verso i suoi simili. L' uomo nasce colla sola *tendenza* ad essere felice. Questa tendenza si determina a norma delle circostanze, o, a dir meglio, a norma degl' interessi inspiratigli dalle circostanze. Non si può dunque dire in *astratto* che il cuore umano sia *naturalmente* buono o cattivo; ma si deve nelle *circostanze* più speciali esterne ricercare se esistano abituali cagioni in forza delle quali egli contrar possa o bontà, o malvagità. Io ho spiegato altrove che cosa intenda con queste denominazioni (§. 149).

Noi ora contempliamo l' amor proprio d' ogni uomo rispettivamente agli altri uomini. *Amare, odiare, essere indifferente* sono le tre posizioni possibili dei sentimenti che un uomo può vestire verso il suo simile. La questione adunque riducesi a domandare: « Se in forza di *circostanze* « naturali, e necessarie per la Politica, l' uomo sia portato « ad amare, odiare, od essere indifferente per il suo simi- « le: e fino a qual segno, per quali oggetti, e dentro a

« quali circostanze sia condotto a fare l' una o l' altra cosa,
« o a vicenda, o in parte a concepire or l' uno or l' altro
« sentimento ». Ognuno vede che noi non dobbiamo scrutinare minutamente le varietà e i casi speciali; ma attener ci dobbiamo a quelle vedute generali e costanti che sono di appartenenza della cosa pubblica, e dei primi fondamenti della scienza della cosa pubblica.

§. 391. *Dei primi appetiti naturali puramente personali.*

Le prime *circostanze* comunicanti una certa direzione al cuore umano sono quelle che risultano dalla *costituzione* dell' essere fisico-morale dell' uomo. I bisogni, i piaceri, i dolori, gli appetiti determinati dalla organizzazione di lui sono le prime occasioni originanti le affezioni del suo cuore.

Senza molte dimostrazioni è manifesto ad ognuno che l' uomo nasce colla tendenza a *conservarsi*, e perciò a respingere ogni nocumento. Ecco l' *amore* della conservazione, l' *odio* all' ingiuria, l' *impulso* alla difesa. La passione dell' ira è per legge naturale la salvaguardia dell' incolumità umana. Essa è necessaria e legittima quanto il suo oggetto.

Nutrirsi, *coprirsi* dalle ingiurie delle stagioni viene determinato dal *bisogno della fame*, e dalla *molesta sensazione* dell' atmosfera e di tutto ciò che ci circonda. Da questo nasce il *desiderio* di possedere gli oggetti atti a provvedere a questi bisogni; e quindi la brama del *dominio* delle cose godevoli. L' amor dei beni fisici è per se legittimo (§. 196, 197, 300), e non può essere ingiusto che per mala *direzione fuori del caso* della necessità (§. 262, 344).

L' amore fra i sessi è più o meno possente, ma sempre vittorioso in tutti i luoghi e in tutti i tempi: esso è un effetto dell' organizzazione. La riproduzione della specie, la conservazion della stirpe umana lo giustificano (§. 377, 378).

Il corpo umano è una macchina d' una organizzazione compostissima, le di cui suste da un *esercizio* oltre un certo

segno protratto vengono *affaticate*, e le quali molta *quiete* rende *inerti* e non eccitate a recar piacere all' uomo. Da ciò per una parte nasce il senso penoso della soverchia *fatica*, e il bisogno del riposo; e dall' altra il senso fastidioso della *noia* ed il bisogno e la tendenza in certi tempi ad agire, e in certi tempi a riposare. Fino a qui le inclinazioni sono conformi ai rapporti della conservazion necessaria; e però in se sono *legittime*. Queste inclinazioni sono altrettanti *diritti*.

§. 392. *Interesse sociale. Affezioni virtuose.*

In tutta questa enumerazione non abbiamo contemplato se non che rapporti puramente *personali* di ogni individuo, ne' quali sebbene veggiamo che gli appetiti sieno determinati dalla naturale costituzione dell' essere umano, e per se medesimi sieno conformi all' ordine puramente individuale dell' uomo; tuttavia non veggiamo nulla che abbia una relazione o amica o nemica fra più uomini. Rimane dunque a discutere ancora come, e fino a qual segno l' uomo possa essere naturalmente portato a giovare, o a nuocere, o a non curare il suo simile.

Datemi un essere che non ami e non possa amare che se stesso e gli altri che per se stesso. Se questo ente avesse in proprio potere tutti i mezzi onde soddisfare a' suoi desiderj, ed essere sgombro da ogni dolore e da ogni pena senza che vi venisse mescolato alcun suo simile, egli è troppo chiaro che non potrebbe avere *motivo* alcuno nè ad amare, nè ad odiare un suo simile. Amare e odiare sono due affezioni della volontà. La volontà non agisce che in conseguenza della spinta dei motivi. Ogni motivo porta seco un interesse, o sia una cagione di piacere o di dolore, un desiderio di un bene o l' avversione ad un male. Un tal essere dunque, che avesse in suo potere *tutti i mezzi* delle proprie soddisfazioni, non potrebbe nè amare, nè odiare il suo simile.

Ma l' uomo *abbisogna* del suo simile, ed a vicenda le soddisfazioni ed i bisogni si collegano (§. 369). Niun uomo

può essere così forte e così presente in tutti i tempi e in tutti i luoghi da poter costantemente ed abitualmente far servire *a forza* molti suoi simili a se medesimo. Su gli stessi bruti, che egli sottomette al proprio dominio, è costretto ad usare dell' impero dell' *abitudine*. L'uomo dunque, anche prescindendo da un positivo affetto di amicizia, è tenuto a cattivarsi la *benevolenza* degli altri suoi simili per farli concorrere al proprio bene. Ecco un primo vincolo totalmente *personale* dell' interesse umano fra uomo e uomo non per *nuocere*, ma per *giovare*. L' *abitudine* può contribuire a rinforzare assaissimo questo vincolo. L' abitudine ha un possente impero.

Ciò non è ancor tutto. Se poniam mente ai bisogni personali dell' uomo sovraccennati (§. 391), noi dobbiamo concedere ch' essi sono veramente imperiosi, tal che non è sperabile che prima che sieno soddisfatti l' uomo pensi ad altrui; ma dobbiamo pur concedere ch' essi sono *limitati*, nè per esser soddisfatti esigono un tempo assorbente allorchè gli oggetti ne sieno preparati. Questa è una verità notoria che ha dato luogo al sistema di rigore dei Politici puramente moralisti, del quale sopra si è fatta parola (§. 372, 373). Può dunque all' uomo rimaner grande spazio ad agire a pro del suo simile.

Qui è dove la natura ha spiegato la sua provvidenza per preparare nel cuor umano gl' impulsi degli affetti virtuosi senza smentire l' unità del principio dell' amor proprio. Cessa è vero il bisogno puramente materiale, ma sottentrano per legge della *costituzione* umana altri *morali bisogni* più o meno attivi secondo le circostanze, e di una veramente *comune* utilità fra gli uomini.

Sottentra alla vista delle sventure, dei dolori e delle indigenze altrui la *compassione*, la quale, recando nello spettatore e nell' uditore per un' associazione di idee analoghe un senso di pena, spinge a soccorrere l' afflitto, il bisognoso, l' oppresso per sollevare se medesimo dall' ambascia.

Sottentra all' aspetto o alla rimembranza dell' ingiuria altrui un senso d' ira inspirato dalle idee dell' ingiuria, il

qual senso eccita a praticare una comune vendetta, ch' io appello *Convendetta*, onde sfogare l' ira concepita riducendo le cose all' uguaglianza ingiustamente violata.

Sottentra all' aggradevole sensazione d' un atto benefico fatto a noi o ad altri, al racconto o alla rimembranza di un tal atto un senso aggradevole, o diretto, o riflettuto, o attuale, o ricordato, il quale viene rispettivamente chiamato col nome di *Gratitudine*, di *Congratulazione*, e per una associazion naturale d' idee, quand' abbia di mira l' autor solo del beneficio, è un titolo di *Benevolenza*.

Così gli annoverati sentimenti, ed altri molti da questi derivanti, per una naturale e felice reazione riproducono, variano ed accoppiano in mille modi tutti i fenomeni della virtuosa sensibilità. Essi poi illuminati e diretti dalla cognizion delle persone a cui si debbono riferire, eccitati giusta l' importanza dei casi, moderati entro i confini che aver debbono per esser più che possibil sia utili *ai più*, assumono in *complesso* il nome di *Umanità*, di *Carità* del genere umano, di *Filantropia*, ec.

§. 393. *Dell' interesse sociale e delle affezioni virtuose nei loro rapporti alle diverse età delle società in generale.*

Tutti questi sentimenti riescono più o meno *attivi*, più o meno *durevoli* a proporzione che le cagioni loro sono più o meno forti e durevoli. A proporzione che le società sono più picciole, più imperfette, più rozze, esse sono più lontane dalla norma dell' ordine (§. 369), e più ignoranti su i mezzi teoretici onde arrivarvi. Ma a proporzione hanno fantasia più robusta e passioni più forti; e però in tutte le affezioni virtuose puramente *naturali* avranno più energia, e saranno più grandi i loro sforzi e più risoluti i loro atti.

Gl' impulsi dell' interesse sociale e delle affezioni virtuose operanti per un puro senso *sperimentale* ed abituale tengono luogo di tutta la *scienza* della giustizia pubblica e privata prima che la ragione sia illuminata dalla cognizion dei principj. Essi dettano allo spirito i giudicj, al cuore

gl' impulsi, alla mano gli atti. Questa è quella ch' io appellai la *moralità del cuore* (§. 174). I suoi fondamenti stanno nella costituzion naturale dell' uman genere: le sue leggi sono quelle medesime de' suoi bisogni: la sua misura è quella del naturale sviluppamento delle facoltà umane.

Per questa via la natura spinge a bel bello le nazioni alla vera vita civile (§. 174, 371), anzi non si potrebbe nemmen comprendere come gli uomini senza questi fondamenti e questi impulsi puramente naturali siansi accostati a qualche cosa di buono, di utile e di veramente morale *prima* della scoperta della scienza e dell' arte; e come la più parte dei sentimenti di morale sociale ridotti a dogmi universalmente ricevuti fino dalla più alta antichità, e presso anche le barbare nazioni, abbiano avuto un senso di verità e di bontà che non è comune agli altri rami delle umane cognizioni. Così si scorge una *parte* delle tracce e delle molle del regime della fortuna, o sia della natura abbandonata a se sola, di cui abbiamo ragionato altrove (§. 366, 369).

§. 394. *Conseguenze delle cose premesse per rispondere in parte alle questioni sopra proposte.*

Se nella costituzione e nell' economia delle umane facoltà si trovano le *preordinazioni*, in conseguenza delle quali schiuder devono le affezioni poco fa accennate; se dall' altra parte i poteri limitati d' ogni uomo, i bisogni e le abitudini lo legano in uno stato di convivenza coll' altr' uomo, egli è dunque manifesto che nell' ordine delle cose e nella costituzion della natura umana, lungi che esistano rapporti *originarj* e primitivi, per i quali l' uomo si vegga spinto a *nuocere* all' altr' uomo, esistono per lo contrario cagioni effettive, per le quali egli debba essere *animato* a giovare, e *trattenuto* dal nuocere senza necessità, o senza un motivo puramente *avventizio superiore* agli ostacoli naturali che la natura e le circostanze oppongono all' offesa del nostro simile.

Si può dunque affermare che l' uomo è *naturalmente amico* e non nemico dell' altr' uomo. E quando divien *nemico*, che ciò si fa per cagioni non originariamente predisposte nella costituzione o nell' economia delle naturali facoltà di lui, ma per ragioni puramente *esterne*, *avventizie*, condotte sia dalla fortuna, sia da combinazioni male avvedute. Tutte le dottrine sul senso morale, sul lume naturale per conoscere la bontà o la malvagità degli atti compresi nella morale della natura, su i rimorsi, su l' inescusabile ignoranza, su la malizia intorno a certi oggetti; il divulgato motto di Giovenale *Nemo repente fit turpissimus*; perfino il detto di Machiavello: « Che gli uomini per lo più non sanno essere nè del tutto buoni, nè del tutto tristi », tutto riposa su questa supposizione.

Da ciò s' incomincia a ricavare un lume per la teoria dell' ordine pratico della *sicurezza* e della difesa ne' suoi rapporti fra uomo e uomo.

§ 395. *Ricerche su l'* intemperanza *morale. Osservazioni su la necessità della forza indefinita dell'amor proprio umano.*

Il nuocere ad altri ingiustamente, o sia *senza* una prepotente ed inevitabile necessità, non solo può derivare da nimicizia, ma anche dall' unico sentimento d' *intemperanza* morale; vale a dire da un sentimento il quale *oltre* la misura delle indispensabili indigenze è animato da un interesse *indefinito*, e però da una brama a procacciar vantaggio senza aver riguardo al danno altrui. Tutto ciò avvenir deve *naturalmente* se l' amor proprio dell' uomo è per natura suscettibile d' aspirare senza *eccezione* ad ogni *genere* di utilità, oltre una determinata *misura*. Ora l' indole generale e costante dell' amor proprio umano non è forse questa (§. 77, 352, 356)? E come dunque l' uomo in generale non riuscirà naturalmente malvagio e nocivo all' altr' uomo posto che *naturalmente* è portato ad essere *intemperante*?

A ciò rispondo: nell' ordine delle cose qual è la cagione

che rende *vizioso* l' uso delle passioni naturali? La loro *forza*, oppure la loro *storta* direzione? La temperanza morale, o sia la *moderazione* consiste forse nel non avere che *quel solo grado* di passione che basta per esser probi e contenuti; o non piuttosto nell' usar del *potere* entro i limiti delle armoniche transazioni dell' ordin morale? Un certo *eccesso* di energia nella *potenza* delle passioni non è forse necessario per dar vita e movimento all' ordine progressivo e variato del mondo morale? L' effetto che risultar ne deve non consiste forse in una moderata e scambievole *compressione* di quest' eccesso, anzichè nella mancanza positiva di una dilatante elasticità? Ognuno tentando d' allargare la sfera rispettiva di azione, ma non potendolo fare fino al segno dell' assoluta soddisfazione e quiete del suo amor proprio, non è forse spinto da un movimento alternativo e composto dei desiderj eccitati e della moderata soddisfazione? Il valor sommo di quell' aurea *mediocrità*, la quale nelle cose pubbliche è la base e dirò quasi la pietra filosofica della Politica, non risulta forse da uno stato in cui si verifica la moderata compressione della quale io parlo?

Fingiamo che l' universo sia fabbricato come lo figurò Cartesio. Tutte le orbite dei pianeti sieno altrettanti vortici i quali colla loro corrente trascinino gli stessi pianeti in giro. Il moto vorticoso è realmente un effetto di due forze. Figuriamoci per un momento che il vortice non incontrasse intorno a se una compressione moderata: che ne avverrebbe? Egli smisuratamente dilaterebbe la sua sfera fino al punto in cui esaurirebbe le sue forze, e tutto porrebbesi in un mortale riposo. Ma se all' opposto nel formare un vortice la natura non avesse attribuita a lui se non quella quantità di forza espansiva o centrifuga, la quale bastasse assolutamente a dilatare il suo volume all' ampiezza ch' egli in mezzo ad altri vortici occupar doveva, talchè tolti gli altri tutti non avesse potuto allargare oltre la sua sfera, che ne sarebbe avvenuto? Riposo, morte. All' ordine pertanto animato della natura era indispensabile che nella forza motrice di ogni vortice esistesse un *eccesso*, dirò così, di forza il quale

venendo a transazione colla contraria forza comprimente, mercè un incessante e scambievole conato di espansione e di costrizione, producesse l'effetto medio della rotazione perenne.

Ecco un' imperfetta immagine dell' economia delle passioni nell' ordine pubblico delle civili società. O conviene condannar l' uomo ad essere di condizion pari, ed anzi deteriore di quella delle bestie e delle piante, o è forza accordargli un' indefinita energia d' amor proprio onde giugnere a quello stato che il ben essere di lui nel vario e progressivo ordine delle cose, e specialmente delle società, importa (§. 371—376). In natura non esistono che individui umani, ed una sola specie di tali individui. Ma in natura esistono, ed esister debbono *varie società* in diversi luoghi, in diversi tempi e in diverse contingenze. Ora, se comprendendo tutte queste circostanze e i rapporti che ne nascono sotto d' un concetto generale, non è possibile alla mente umana il determinare un dato confine di urgenze interessanti; e però non è possibile di fissare una determinata *misura* di *energia* operante dalla parte dell' uomo, onde porsi ad un utile equilibrio colle diverse circostanze: egli è dunque per ciò stesso impossibile che la scienza umana possa determinare un *limite certo, costante ed universale* all' amor proprio dell' uman genere in relazione alla sua giusta felicità.

§. 396. *Continuazione e schiarimento delle precedenti osservazioni.*

Per sentire più chiaramente la verità di quello che ora osservai, prendiamo in considerazione un fatto noto, nel quale tutte le società della terra devono rassomigliarsi, e questo si è il corso del loro incivilimento e de' progressi loro, e i periodi diversi della loro moralità, o sia della loro capacità ad agire a norma delle cognizioni dell' ordine di ragione. Varie sono le circostanze nelle quali le nazioni trovarsi debbono in questa terra per effettuare l' opera del

proprio incivilimento, e varie le urgenze alle quali necessariamente debbono andar soggette (§. 372—374). Varie pertanto sono le *difficoltà* che dal concorso delle circostanze incontrar debbono per la felice loro conservazione.

Ma queste difficoltà assai più si moltiplicano e rendonsi più gravi ne' *primi* periodi dell' incivilimento. Si ricerca dunque dalla parte dell' uomo una proporzionale *energia* e *costanza* di sforzi per superare tali difficoltà, e per conservare ed inoltrare le società nel cammino dell' ordine voluto dalla natura.

Ora, che sarebbe del genere umano se la natura non lo avesse renduto capace che di quella sola *misura* di forza morale, o sia d' *amor proprio*, la quale in uno stato più sviluppato ed equilibrato di più basta per effettuare l' ordine della pubblica felicità? Vittima della mala fortuna non mai avrebbe potuto innoltrarsi nell' ordine della moralità e del ben essere; e la natura inconseguente nel suo ordine avrebbe sacrificato per sempre la sorte del genere umano al *disordine*, compagno inseparabile di uno Stato in cui le cose non si trovino equilibrate.

A fine dunque di provvedere convenientemente alla situazione in cui l' uomo è posto nel sistema dell' universo, era necessario che la natura nello stabilire la *potenza fondamentale* dell' amor proprio umano largheggiasse *al di là* della misura necessaria per avere atti d' una moderazione puramente spontanea così, che lo stesso uomo potesse ora riagire con una sorprendente energia, ed ora far uso d' una instancabile pertinacia, la quale di confine in confine tendesse ad allargare le sue potenze e i suoi godimenti.

Ma limitato essendo il potere esecutivo dell' uomo, ed operando *in mezzo* ad altri uomini, nel che intendo di comprendere anche le relazioni fra società e società; ed essendo in tutti simultanea l' espansione, risultar ne deve una *compressione* armonica per ognuno; e quindi la misura del *potere* riuscendo *inferiore* a quella del *desiderio*; ed il desiderio incessantemente stimolando il potere per giugnere alla sua soddisfazione, nascere ne doveva un tal conato

perpetuo di azione e reazione, che facesse camminare il genere umano per mezzo a perpetue transazioni, cioè giusta quella media direzione, alla quale sta raccomandato l'ordine e il ben essere dei più.

La moderazione tanto necessaria in tutte le umane faccende per fare il giusto e il bene comune non consiste nella *limitazion* delle *cognizioni* e delle affezioni interne; ma bensì in quell'equa *compression di potere*, la quale derivando non da una diminuzione di energia interna di forze morali, ma bensì dal collegamento dell'interesse particolare col generale, produce nell'universale degli Stati politici quell'*eccitamento* vivificante, in cui i desiderj alternativamente provocati e soddisfatti prevengono o un'accidiosa inerzia o indifferenza rovinosa agli Stati, o una sfrenata espansione del potere dei pochi irritante senza discrezione la sofferenza dei molti, da cui deriva una sorda e perpetua guerra di corruzione e di miseria foriera delle rivoluzioni degli Stati.

Tutto in natura vien diretto da una medesima legge. Quest'aria che respiriamo ha una certa forza espansiva, la quale nell'atmosfera che ci circonda vien compressa fino ad un dato segno. Ogni volume particolare di lei senza questa compressione occuperebbe uno spazio assai maggiore di quello ch'essa attualmente abbraccia, come lo prova l'esperienza nel fare il voto. Ma nello stato compresso in cui si trova nell'atmosfera libera, costringe la fiamma in una data figura, serve alla respirazione degli animali, di veicolo e di elemento chimico dei vegetabili, ed avvicenda le varie e salutari meteore: dovecchè all'opposto abbandonata ad una espansione la quale esaurisse la potenza sua dilatante, non solo contribuir non potrebbe a tutti questi effetti, ma cagionerebbe un universale disordine, la ruina e la morte.

Perlochè non si deve confondere la forza indefinita e progressiva dell'amor proprio umano coll'intemperanza morale, o sia colla nociva e criminosa *cupidigia*. L'*intemperanza* nell'ordine sociale non è precisamente la capacità indefinita dell'amor proprio, ma bensì l'abuso, la *mala*

direzione di codesta capacità. Quest' abuso e questa mala direzione risultano non dal desiderio indefinito, ma dall' *opera* di fatto *indefinita*, in cui si fa *ingiuria* al terzo. Essa per conseguenza si può definire: « L' *esercizio pratico* del « potere indefinito dell' amor proprio in quanto è *offensivo* « dei diritti altrui, o sia in quanto è ingiurioso e viola la « commune giustizia ». Un uomo il quale con un felice ingegno, con un incessante lavoro, con una provvida economia, e con una dichiarata *buona fede* e credito commerciale prosegue senza fine a cumular ricchezze, sorpassa certamente i bisogni reali della sua sussistenza. Se l' amor proprio dell' uomo avesse un *limite determinato*, come quello delle bestie, arrivato a un certo punto si arresterebbe. Ma perchè progredisce *indefinitamente*, si potrà egli tacciare un tal uomo di *far ingiuria* al suo simile? No certamente: anzi il suo simile a lui recherebbe ingiuria se pretendesse o di arrestare gl' innocenti progressi di lui, o tentasse di spogliarlo (§. 220, 318).

Per la qual cosa, io lo ripeto, non convien confondere l' illimitata capacità dell' amor proprio dell' uomo coll' ingiuriosa cupidigia.

§. 397. *Obbiezione per identificare la capacità indefinita dell' amor proprio coll' intemperanza.*

Quest' osservazione, taluno mi può opporre, è buona per una specolazion *metafisica* in cui solamente si tratti di definire gli attributi logici d' una cosa, ma non toglie che in pratica l' illimitata capacità dell' amor proprio non debba *naturalmente* andar congiunta ad un' *ingiuriosa* avidità. La natura stessa delle cose ci conduce a pronunciare che la forza indefinita dell' amor proprio e la morale intemperanza sieno in *pratica* la stessa cosa. Cercate voi quali sieno gli oggetti del desiderio? Io vi rispondo che sono *tutte quelle cose* che si conoscono utili, unicamente perchè sono *utili*. Ora fra queste cose hannovi i *beni*, e i servigi *altrui*.

Cercate voi quali sieno le sue leggi? Voi trovate che gli

affetti *virtuosi* (§. 372) non si possono *generalmente* esercitare se non sopravanza, dirò così, nel cuore umano una porzione di sentimento dopo di aver pensato a se medesimo. Un uomo in fatti nel mentre che trovasi occupato fortemente del proprio bene non si può prestare all' altrui. Quegli che combatte coi flutti può egli esser mosso ad accorrere alle grida degli altri naufraganti? Dunque le affezioni virtuose esigono che nel cuore umano v' abbiano certi intervalli di tranquillità dalle forti passioni puramente personali.

Ma le passioni *fattizie* usurpano nel cuore umano *quella parte* di sensibilità che l' uomo impiegare dovrebbe a pro de' suoi simili, e incominciando dal renderlo freddo e duro egoista, finiscono col renderlo *ingiusto* e scellerato. Ecco l' origine, i progressi e i gradi della corruzion sociale.

Ora le *passioni fattizie* cosa altro sono che la medesima capacità dei desiderj umani spinta *al di là* della reale *necessità* della natura e dei bisogni degli uomini e delle società? E questo non è forse un modo di essere essenziale della smisurata capacità dell' amor proprio, ed inseparabile da lei? Dunque l' intemperanza morale in senso di vero vizio sociale viene in pratica naturalmente *immedesimata* coll' indefinita energia dell' amor proprio.

§. 398. *Risposta all' obbiezion precedente. Schiarimenti preliminari.*

Prima di rispondere categoricamente a questa obbiezione sianmi permessi alcuni schiarimenti. Se i beni e i servigi altrui o non fossero *utili* ad un dato uomo, o da lui non fossero stimati come utili, potrebbero essi formare *oggetto* de' suoi *desiderj*? È manifesto che no. Se anche essendo in se stessi e venendo da lui giudicati come utili, vedesse poi essergli o *impossibile* il conseguirli, o di dovere incontrar nell' ottenerli tali difficoltà e pene, che l' *interesse* a *desistere* dal ricercarli prevalesse in lui all' interesse di *tentare* di procacciarli, avverrebbe mai ch' egli rivolgesse a loro le sue cure? Nemmen questo potrebbe accadere.

In forza del primo dato ne deriva dunque che l' intemperanza sociale non inchiude per sua natura un *animo* infenso, una formale inimicizia, una brama naturale nell' uomo a nuocere all' altr' uomo per il piacere diretto di nuocere: ma che per sua *natura* ed essenza involge il desiderio di godere l' utilità derivante dalle fortune e dai servigi altrui; e per una maniera *solamente indiretta* ricerca il nocumento e l' ingiuria. Non si deve dunque *per principio* confondere l' intemperanza colla *malvagità* propriamente detta, quando anche piacesse di confondere l' intemperanza colla forza indefinita dell' amor proprio. Per la teoria della sicurezza e per tutti i rapporti della cosa pubblica questa distinzione è infinitamente interessante, ed anzi assolutamente decisiva.

In forza poi del secondo dato si manifesta che posto un determinato ordine di cose, nel quale l' *usurpazion* dei beni e della libertà altrui sia renduta o impossibile o di tal condizione, che l' interesse a rispettare *prevalga* all' interesse ad offendere, ne verrà necessariamente che l' intemperanza, supposta anche *come naturale* al cuor umano, si renderà senza effetto, e rimarrà anzi *prevenuta* nelle sue medesime sorgenti. Perlochè concedendo anche per falsa ipotesi che la forza indefinita dell' amor proprio si dovesse confondere coll' intemperanza, tuttavia non ne deriverebbe come necessaria conseguenza che nelle civili società si debba stabilire come principio fondamentale pratico che gli uomini in ogni specie di governo e in ogni tempo sieno naturalmente cattivi ed usurpatori; ma che potendo desiderar tutto, e *lasciando loro* la forza, usurperanno quello d' altrui, e faranno servire gli altri a se. Ma chi vi dice che lasciar loro si debba questa forza? Data poi questa forza pronunciar si dovrebbe che gli uomini sono esseri, ai quali quando dall' ordine delle cose stabilite venga dato di prevedere che coll' usurpare i diritti altrui possono fare il proprio *utile*, non avranno scrupolo di tentarlo. Ora l' ordine delle cose può esser tale, che operando anticipatamente su gl' interessi, *prevengasi* lo scoppio dell' intemperanza. Allora l' amministrazion d' uno Stato non abbisogna delle vie dirette; ma solo abbisogna di con-

servar le basi fondamentali dell' ordine stabilito, e di piegarne le forme a norma dei dettami della superiore necessità della natura.

§. 399. *Continuazione. Risposta diretta.*

Questi schiarimenti potrebbero forse bastare per determinar le prime vedute pratiche della *Politica* tutelare sì nell' interno che nell' esterno delle società. Ma imperfetta è ancora la prospettiva *generale* delle cose; e però soggiungo alcune osservazioni dirette su l' obbiezione sopra esposta (§. 397).

È vero che la libertà e i beni altrui sono cose che possono divenir utili ad un terzo; e però sono in astratto comprese fra gli oggetti che possono movere la cupidigia d'ogni uomo: ma l' *ordine pratico* dell' incolumità deve forse contentarsi di considerare il mondo morale in una nuda *astrazione*, e limitare le sue considerazioni ad un *aspetto solo* dello stato delle cose; oppure deve abbracciar *tutte* le circostanze *di fatto* inseparabili in pratica da questo stato medesimo (§. 48, 355).

Qui si debbono separare le *relazioni interne* della società dalle *esterne*. Parlando delle relazioni interne, o che mi parlate d' uno stato di società costituito *secondo* l' ordine di ragione (§. 213—217, 369), o che mi parlate d'una società *disordinata*. Nel primo caso io vi rispondo che *tutto* esaminato non può generalmente esistere la tentazione di usurpare la libertà e i beni altrui, non tanto perchè la forza tutelare della nazione è ben costituita, quanto perchè in generale vi *manca* veramente un reale *interesse* a farlo, come consta dalla sola lettura delle condizioni che un tale stato ricerca (§. 216, 369). Nel secondo caso poi io accordo che avrà luogo l' interesse ad *usurpare*; e quindi esisterà una viziosa e funesta espansione delle passioni, e sarà tanto più viziosa e funesta, quanto più la *dissociazione* degl' interessi prodotta dalla cattiva organizzazione dei poteri e dalla storta legislazione, influirà sopra un numero più grande di membri

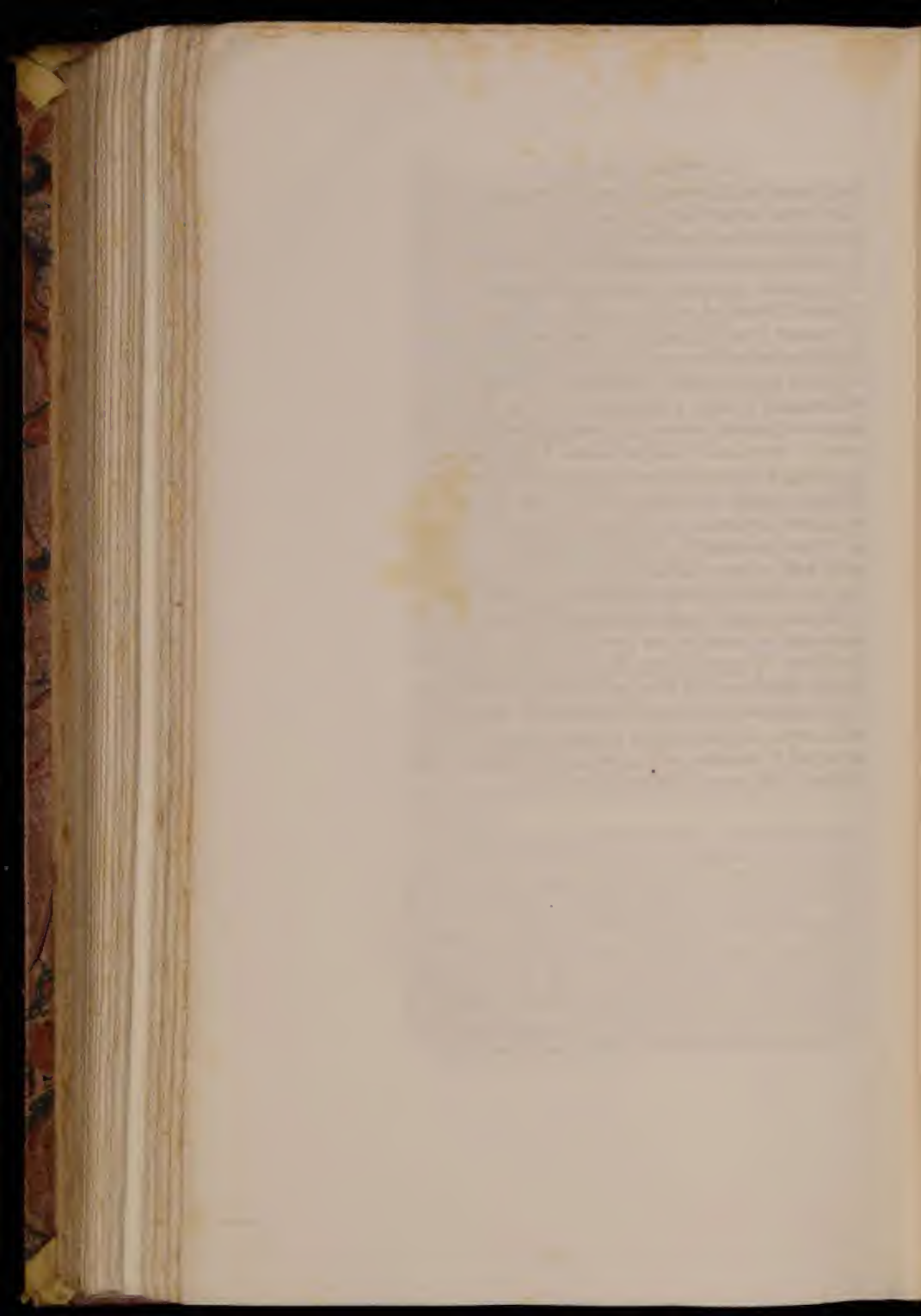
del corpo sociale (§. 284). Per simile ragione, in una volta in cui le pietre sieno mal cementate e debolmente fiancheggiate prevale la forza singolare della gravità delle parti; e però invece di cospirare al comune effetto della solidità, recano la dissoluzione e la ruina (§. 216). Ivi appunto si verifica, e verificar si deve che i bisogni oltre le naturali indigenze diventano, a rigor di termine, *fattizj*, perchè niuna *necessità* nemmeno *estrinseca* concorre a legittimarli, come avvenir può in una ben costituita società (§. 372, 373). Ivi per conseguenza riescono fomento e principio di egoismo, di corruzione, e quindi di malvagità, a cui vien dietro anche la *fiacchezza*.

Ma quale illazione può da questo derivare nell'*ordine di ragione* delle cose e degli uomini? In uno stato di disordine tutti gli appetiti per se medesimi conosciuti come *necessarj* alla conservazione umana possono venir *deviati* dal loro retto corso: si dirà perciò che per essi l'uomo sia *naturalmente ingiurioso* al suo simile? Si dirà mai che posto uno stato, in cui nasce il loro abuso, si debbano stabilire precetti di diritto? Chi ha mai detto che lo stato di disordine sia il *soggetto* cui si debba o possa scegliere per fabbricarvi sopra la felicità d'una nazione? Non è egli piuttosto il soggetto che con tutte le forze è necessario di escludere e di prevenire? Ampio discorso ricercherebbesi per dimostrare partitamente la verità di questi pensieri. Ora sono sforzato ad accennarne solo il concetto per servire di argomento alla meditazione.

Parlando poi delle relazioni esterne, più difficile sarebbemi qui il far sentire come la *moderazione*, non iscompagnata per altro dalla vera *potenza*, sia in uno stato la cagione di una solida e massima felicità; e che però la forza comunque indefinita dell'amor proprio illuminata sopra i suoi veri interessi possa esser *contenuta* entro i confini della giustizia comune. Ma, come ognun vede, questo essendo un *risultato*, anzichè un principio primo della scienza del Diritto, non rimane per la comune che una pura asserzione.

Dopo tutto questo debbo ciò nulla meno confessare che

fino a tanto che gli uomini e le nazioni non sieno giunte a vivere sotto l'impero della vera *moralità*, o sia fino a tanto che i lumi non siansi ampliati a quel segno, in cui si comprenda chiaramente e dettagliatamente come i corpi sociali debbano essere organizzati, mossi e fatti progredire; e però l'*opinione* insegni ad ordinare i poteri, e dai poteri ordinati nascano i desiderj unificati, e dagli uni e dagli altri si propaghino nei più le cognizioni e gl'impulsi coi quali accordare la testa, il cuore e il braccio coll'ordine eterno della natura (§. 285), l'intemperanza avrà un predominio più o meno possente ed esteso sul cuore degli uomini e delle nazioni: e quindi nelle relazioni interne il poter del governo, le leggi e le pene dovranno sostenere più o meno il peso dell'amor proprio non istruito de'suoi veri interessi per proteggere l'incolumità; e nelle relazioni esterne dovranno più e meno validamente costituire e rinforzare i varj elementi della *potenza tutelare* comune, onde scoraggiare le altre società dall'attentare alla propria pace e sicurezza.

Amendue questi intenti si ottengono collo stesso ed unico mezzo qual è di RISPETTARE e FARSI RISPETTARE sì di dentro che di fuori. Ma questo intento da che può essere effettuato? Fuorchè dalla creazione di un governo *politicamente forte*: e però dall'abolizione del privato predominio accoppiato al valor sociale distribuito sopra il maggior numero; d'onde deriva poi il concorso delle sanzioni della politica, della religione, dell'onore e della sociale convivenza.

PARTE SECONDA.

NOZIONI FONDAMENTALI SU L' ORDINE MORALE DEL PERFEZIONAMENTO DEL GENERE UMANO.

INTRODUZIONE.

§. 400. *Necessità di conoscere l' ordine del perfezionamento come parte integrante e caratteristica dell' ordine dell' umanità.*

L' ordine del *perfezionamento* è in sostanza l' ordine col quale si può, e si deve acquistare la moralità, e sviluppare i *poteri* che servono alla moralità. La *moralità*, come fu detto più volte, è la capacità di conformare con precognizione le sue azioni alla legge, o sia all' ordine. La moralità si estende ad ogni cosa sottomessa ad un ordine di azioni libere. La moralità dunque nel senso il più esteso si può riferire ad ogni cosa che interessa la *felicità* del genere umano. Le scienze, le arti, le leggi possono dunque formar parte della moralità.

La scienza del pubblico Diritto ha per fine d' insegnare a dirigere le azioni libere delle società al loro meglio. Il Diritto pubblico adunque ha per sua mira essenziale di produrre la *moralità pubblica*. Se la moralità è indispensabile all' uomo per agire con precognizione, e conformarsi ad un ordine: dunque per ciò stesso l' ordine del *perfezionamento* dei poteri umani è indispensabile all' ordine della felicità dell' uman genere.

Fino a che mi parlate del corpo, mi parlate d' una macchina organizzata e vegetante: allora io contemplo l' *uomo* in *comune* cogli *alberi*. Fino a che mi parlate della sensibilità fisica, del suo sviluppamento col corpo dell' amore al

caos. Voi volete scoprire l'arte vera e perfetta di allevare i bachi da seta. Come potete voi dispensarvi dal conoscere le situazioni di questo bruco nello stato di novo, di ninfa, di verme, di crisalide, di farfalla, e in tutte quelle intermedie metamorfosi nelle quali nello stato di verme va spogliandosi delle sue pelli?

Per la qual cosa la prima cura di tutti coloro che hanno il carico d'illuminare e di dirigere le nazioni consisterà nello scoprire le leggi sì di fatto che di dovere dell'umano perfezionamento. Per leggi *di fatto* io intendo il modo costante e comune, col quale le nazioni, in conseguenza della *naturale* costituzione dell'umanità, procedono e procederanno sempre nello sviluppare la loro moralità sì pubblica che privata; e però intendo d'indicare la naturale teoria dell'*invenzione* e della *propagazione* di tutte le cose appartenenti alle scienze, alle arti, alle leggi, ed a tutte le transazioni politiche in generale. Per leggi *di dovere* poi io intendo generalmente tutto quello che le nazioni far dovevano, debbono e dovranno per *iscoprire* nella miglior maniera possibile il vero e l'utile, per formare i migliori stabilimenti, e per farlo nella guisa la più breve e facile, e col maggior frutto e durata possibile. Queste leggi *di dovere* determinate dai rapporti astratti della necessità finale risultanti dal paragone dei bisogni della natura umana colle cose dell'universo, senza pensare come l'uomo *possa* operare di conformità, coincidono con quelle dell'ordine primo generale e teoretico del vero, del giusto e dell'utile universale (§. 81—87, 120); e però nella scienza del *perfezionamento* costituiscono piuttosto uno scopo, o un ordine *rimoto*, che l'ordine proprio del perfezionamento medesimo.

Siccome però le medesime leggi *di dovere* si possono riferire alle leggi naturali dei poteri dell'uomo, e risultare dai rapporti necessarj che passano fra la naturale economia di tali poteri, e le determinazioni dell'ordine teoretico e generale dell'umanità: così le leggi di dovere, delle quali parliamo, diventano *norme pratiche*, e riguardano l'ordine effettivo di ragione del perfezionamento umano. Lo *scopo* di

queste leggi per la cosa *pubblica* fu espresso di sopra (§. 366). Di siffatte leggi occupar si deve propriamente la *scienza* dell' ordin morale del *perfezionamento* umano.

Ogni legge di natura altro esser non può che un risultato dei rapporti reali e necessarj che legano le cose fra loro. Questo risultato è un *effetto*. Quest' effetto non potrà essere ben conosciuto, nè servire all' *arte* che deve movere le *cagioni* delle cose, se ben non si conoscono la costituzion naturale, le forze, i rapporti determinati delle cagioni che producono l' effetto medesimo. Nella scienza pertanto dell' ordine *effettivo* del perfezionamento è d' uopo incominciare dallo scoprire l' indole, le forze ed i rapporti naturali e primitivi dello spirito, del cuore e del fisico umano, tanto per assegnare la ragione di quello che le nazioni fanno, quanto per additar le regole di quello che praticamente far debbono e possono nell' eseguire il perfezionamento loro intellettuale, morale e politico.

Fornita la mente di questi lumi fondamentali, co' quali le teorie si appoggiano in seno all' ordine reale delle cose, e chiamando ad esame tutta la storia cognita del genere umano, si può assegnar la ragione, e si può ridurre a certe leggi generali il modo tenuto dalle nazioni nell' eseguire i loro progressi intellettuali, morali e politici. A vicenda poi da quello che in circostanze simili costantemente è avvenuto si possono trarre conferme delle teorie razionali già scoperte. Così si veggono le *cagioni* delle opinioni vere e false, del ritardo e dell' accelerazione, de' progressi e della decadenza dello sviluppamento intellettuale, morale e politico delle nazioni; tanto le verità quanto gli errori, tanto le virtù quanto i vizj, tanto la prosperità quanto la ruina degli Stati, in quanto derivano dall' opera degli uomini, apparir debbono come tanti frutti di stagione.

Siccome però le leggi del fatto si studiano per trarne *regole direttive;* così lo studio delle cagioni *naturali* dei fatti debb' essere condetto a quello dei rapporti *necessarj* e *irreformabili* della natura delle cose e degli uomini per trarne i lumi necessarj che c' istruiscano come *si possa* ordi-

natamente e con effetto procedere nel *perfezionamento* intellettuale, morale e politico delle società.

Ecco in generale in che consista l' oggetto *proprio* della scienza del perfezionamento umano, e dell' ordine che lo riguarda. Io ho annunciato tutto; ma non si vede ancor nulla di quello che fa d' uopo per formarsi una chiara idea della scienza di cui parlo.

§. 402. *Vedute imperfette, o contrarie all' ordine di ragione del perfezionamento. Loro effetti.*

È stato detto che il tempo si caccia avanti ogni cosa; che talvolta sono necessarie le riforme, le innovazioni; che certe costituzioni di governo divengono col tratto del tempo inopportune; e però convien piegare le forme della costituzion dello Stato a norma delle esigenze inevitabili dei progressi d' una nazione: e che ciò far si deve prima che il disordine cresciuto a dismisura, e fatto visibile a tutti, sia renduto irremediabile. Ma si è poi ricercato il vero perchè ciò avvenir debba? Fu accennata l' *intemperanza* indefinita del cuor umano come cagione di queste innovazioni. Ma si è poi tentato di salire all' *origine naturale* di questa pretesa intemperanza? Sono mai state indicate le *cagioni* fondamentali, e le *leggi* naturali dello *sviluppamento progressivo* di codesta indefinita capacità, per cui si cangia il destino delle nazioni della terra?

Col riguardare la natura umana dal solo lato dell' *intemperanza* morale, non si è forse colto il punto di vista il più infelice (§. 395—398)? Col restringersi a lui, non ne deve forse nascere una ferrea Politica, e il germe della ruina degli Stati? Allegare l' *intemperanza* senza aggiunger altro, non è forse lo stesso che dire: tutto nella natura umana tende alla dissoluzione e all' ingiuria; e però l' arte politica debb' essere ridotta al tristo e penoso ufficio di appuntellare con isforzo le parti d' uno Stato nei rapporti dell' ordine di ragione? Quali sono le conseguenze di queste massime? La mente di chi regge viene sempre ingombrata

dalle larve dei vizj umani. Il suo cuore viene agitato da odiosi sospetti. Con iraconda prontezza la forza pubblica corre a spaventare e a costringere, e quasi mai ad allettare ed a soccorrere; e se vezzeggia è sol per timore. D là i tenebrosi misteri, le crudeli astuzie, le insidiose *fedifraghe* mene di un'arte fatale, a cui abusivamente fu attribuito il nome di *Politica*.

Se le società non si possono pareggiare ad una famiglia di piante o di bestie; se prima che sieno arrivate all'*ultimo* segno di sviluppamento e di perfezione non hanno ancor raggiunto quello stato che non si possa mutare che peggiorando; se per giugnere all'ottimo è necessario passare successivamente per nuovi sperimenti di leggi e di governi: è dunque evidente che la Ragion di Stato, anzichè essere un'arte di *incatenare* gli uomini in quella costituzion di governo e di leggi cui prima ricevette, dovrà essere l'arte di *cangiare*, colla cognizione di que' successivi rapporti che l'ordine del perfezionamento esige, le forme del governo, le instituzioni e le leggi, ritenuta soltanto la giustizia comune (§. 371). Ma se la Ragion di Stato viene riguardata e definita (come si suole dai Politici) l'arte di mantenere *costantemente* una civile società in quello stato pubblico, o sia in quella forma di governo e di leggi che le piacque di adottare, non v'ha luogo per una nazione a migliorare se non o per mezzo di quelle violente rivoluzioni che vengono prodotte dalla forza irresistibile del tempo, o per mezzo della conquista di un popolo più inoltrato nella perfezione. Io prescindo dalla mala fede di un tiranno; e parlo di un governo il quale proceda colla miglior fede del mondo. Se egli sarà intimamente persuaso che la Ragion di Stato sia quale comunemente vien definita; egli dovrà giudicare che le spinte progressive e novatrici del perfezionamento sieno tanti attentati dell'intemperanza umana contro l'ordine che devesi costantemente mantenere. Contrapporrà dunque tutti quegli ostacoli che stanno in suo potere onde resistere agli sforzi del tempo, o sia della natura. Il governo diverrà ogni giorno più difficile, fino a che o il freno fugga dalle mani

di chi governa, oppure, soverchiata l'energia nazionale dall'oppressione del governo, cada in una languidezza e dissoluzione mortale.

Ecco le fatali conseguenze derivanti o dall'ignorare, o dal conoscere imperfettamente le leggi dell'ordine imperioso della natura. Io non mi stancherò di ripetere quello che ho più volte avvertito (§. 18, 23, 48, 280—286).

§. 403. *Oggetto e divisione di questa Parte.*

A prevenire queste conseguenze è necessaria la scienza dell'ordine del perfezionamento nella guisa sopra accennata (§. 401). Ma l'indole di quest'Opera non mi concede che di manifestare i *fondamenti* della scienza del pubblico Diritto e della Politica. Nel voler poi manifestare i fondamenti dell'ordine del perfezionamento, non posso ottener nemmeno que' risultati generali che lice dedurre in qualunque altro ramo della scienza della cosa pubblica. L'ordine del perfezionamento è un ordine di *varietà*. Un ordine di varietà non può essere ridotto ad un aspetto *solo*. Si potranno assegnare le cagioni generali, ma non le loro *operazioni* progressive. Ora il perfezionamento consiste in queste operazioni.

Per non privare però totalmente le dottrine dei fondamenti che esponiamo di quella parte che può dirsi la caratteristica e propria dell'umanità (§. 400), e per soddisfare ad un tempo istesso all'intenzione manifestata di far servire quest'Introduzione a congiungere le prime vedute della scienza del Diritto pubblico colle vedute della comune filosofia dietro l'idea generale della scienza del perfezionamento sopra presentata (§. 401), io tenterò di disegnare i primi anelli che legano la scienza generale dell'uomo colla scienza del perfezionamento intellettuale, morale e politico delle nazioni, senza punto eccedere i *primordj* delle cose. Farò precedere i fondamenti delle teorie generali *di fatto*: indi dirò qualche cosa dei *requisiti* e delle *cagioni* del primitivo perfezionamento morale e politico in conseguenza soltanto delle teorie premesse.

CAPO I.

Prenotati generali.

§. 404. *Della perfezione in generale.*

Perfetta dicesi qualunque cosa, alla quale si afferma nulla mancare. La *Perfezione* adunque nel suo più esteso significato sarà *lo stato* di una cosa qualunque, in quanto a giudicio nostro esclude qualunque mancamento; o per dirlo in una maniera *positiva*: la perfezione consisterà nel complesso di *tutte* quelle condizioni, le quali a senso nostro debbonsi verificare in un oggetto o per essere o per agire di una data maniera, o per produrre un determinato effetto.

L' idea della perfezione fra le idee intellettuali è una delle più *astratte* e *generali*. Essa non è la bellezza; ma può andar congiunta colla bellezza: non è la bontà; ma può essere colla bontà associata: non è nè il merito, nè l' organizzazione, nè l' ordine, ma, poste certe circostanze, può loro convenire.

La perfezione non si può riferire se non che ad un oggetto *complesso*. Una cosa rigorosamente semplice non è suscettibile nè di perfezione, nè d' imperfezione. Un punto matematico, un atomo sono di tal natura, che al momento che esistono non possono essere nè di meglio, nè di peggio.

§. 405. *Perfezione attiva. Perfezionamento e suo ordine in generale.*

Quando un oriuolo ha *tutto* quello che ricercasi per segnare esattamente il corso del tempo, dicesi *perfetto*. Esso soddisfa al fine per cui fu costrutto. Ecco una *specie* particolare di perfezione che dir si potrebbe *Perfezione attiva*, per la ragione che a produrre un effetto ricercasi l' esercizio

d' una forza, o sia un' *azione*. Questa perfezione si verifica allorchè nell' agente si verificano *tutte* le condizioni per le quali una cosa rendesi *atta* a produrre un determinato effetto. Dunque la perfezione attiva consiste nel *complesso* di tutte le forze e di tutte le determinazioni a produrre *completamente* un determinato effetto.

Fino a che un oriuolo non è di tale condizione onde segnare *esattamente* le ore, benchè fosse fabbricato in guisa da non abbisognare di alcuna riforma nella sua costruzione, non si può dire ancor perfetto. Se però occorresse solamente di porlo in moto per vincere coll' esercizio de' suoi pezzi le minime difficoltà della novità, si potrebbe dire *capace* di perfezione. L' esercizio attuale, con cui si tolgono le difficoltà della novità, si può considerare uno stato attivo, pel quale l' oriuolo si *accosta* progressivamente alla sua perfezione assoluta, e però va continuamente migliorando. Questo stato si può chiamare *Perfezionamento* dell' oriuolo.

Se *molti* mezzi e *molte* azioni sono necessarie a produrre il perfezionamento; se questi mezzi debbono essere *subordinati* gli uni agli altri; se queste azioni debbono succedersi d' una data maniera per ottenere il perfezionamento, ne nascerà necessariamente il concetto di un complesso di *molte* cose ed azioni le une alle altre subordinate, e rivolte tutte ad ottenere l' identico effetto della perfezione. Questo complesso riceverà il nome di *Ordine del perfezionamento* (§. 81, 86, 131).

§. 406. *Dei varj gradi della perfezione attiva.*

Ogni qual volta le qualità e le forze d' un agente sono ordinate in guisa, che egli completamente ottenga il suo fine, dicesi *perfetto* (§. 405). Se dunque quest' agente non fosse di sua natura disposto che a produrre un *solo* effetto, e che in senso nostro l' ottenere quest' unico effetto bastar dovesse alla sua costituzione, è chiaro che in fatto pratico avendo tutto quello che fa d' uopo per riuscire, sarebbe *nel suo genere* perfetto. L' ostrica attaccata allo scoglio, la quale

apre e chiude il suo guscio quanto conviene alla sua miglior conservazione, può dirsi nel suo genere perfetta.

Ma possiamo immaginare che un dato agente sia capace di produrre completamente *più* effetti. In questo caso adunque sarà capace di *più* perfezioni. Sarà dunque tanto più perfetto, quanto maggiore sarà la somma dei varj effetti che egli, ritenuta la sua identica costituzione, potrà completamente produrre, o sia sarà tanto più perfetto, quanto maggiore è il numero dei varj *fini*, ai quali potrà completamente soddisfare.

Ho detto, *ritenuta la sua identica costituzione.* Se di fatti un agente ogni volta che *variar* dovesse la produzione compita de' suoi effetti avesse bisogno di nuove *aggiunte* alla sua *costituzion* naturale, egli, in figura di *agente,* non sarebbe più lo stesso di quello di prima, ma veramente costituirebbe una somma, un aggregato di più agenti ridotti in uno. L' imputazione adunque dell' effetto non dovrebbesi restringere all' originaria personalità risultante dalla *naturale* costituzione di lui; ma dovrebbesi dividere sopra tutto l' aggregato. L' estesa e variata *perfezione* quindi che ne derivasse non si dovrebbe attribuire all' agente primitivo ad esclusione dell' aggregato: e però l' agente non sarebbe in se stesso veramente *più perfetto* di quello ch' esser poteva senza il concorso degli altri coagenti collegati con lui.

Da questa osservazione pertanto ne risulta che la maggior perfezione inchiude il concetto dell' *identità* nella costituzion naturale di una cosa, in quanto è per se capace a produrre *più* effetti, o a soddisfare a *più fini* che un' altra.

Per questa ragione adunque ci vien fatto palese che la *massima* perfezione *attiva* è annessa ad un tale stato, in cui un agente possa soddisfare al massimo numero di effetti col minor numero possibile di poteri e di mezzi. Laonde la magnificenza nel disegno e il risparmio nell' esecuzione (per servirmi delle parole di Fontenelle), o sia *la massima varietà e grandezza dell' opera, e la massima semplicità ed economia dei mezzi* saranno i caratteri costituenti la *massima perfezione attiva* nel mondo sì fisico che morale. Dietro

a questo tipo si determinano tutti i *gradi* della *perfezione attiva* in qualunque ordine di cose.

Ma qui v'è d'uopo d'uno schiarimento. Moltiplici e varj effetti possono esistere in due maniere. La prima è *assoluta*, la seconda *relativa*. La prima non altro inchiude che l'esistenza della moltiplicità e della varietà, senza poi ricercare se la moltiplicità e la varietà sieno subordinate ad una terza *unità* di complesso. Essa si può assomigliare ad una somma aritmetica. La seconda abbraccia tutta la moltiplicità e la varietà della prima, e fa ad un tempo stesso concorrere i varj effetti a produrne un *solo* e finale. In virtù di questa aggiunta tutte le forze e tutti gli atti dell'agente contraggono un *nuovo* e *comune* rapporto finale, al quale convien soddisfare. Ecco pertanto un altro *elemento* di perfezione attiva. Alla massima perfezione attiva conviene aggiungere quest' elemento.

§. 407. *Del perfezionamento degli esseri che nascono e si sviluppano.*

In un oriuolo che abbia solamente a perfezionarsi non è necessario che le ruote, i rocchetti, gli assi, ec., vadano successivamente crescendo (§. 405). Ma negli esseri vegetabili ed animali è d'uopo di sviluppare i poteri e le forme prima di esercitarli nell'opera; ed a misura che si sviluppano, conviene eseguire il perfezionamento. Da ciò egli rendesi assai più *complesso*, perchè abbraccia ed unisce due operazioni simultanee, nelle quali non si può spingere a dirittura i poteri sviluppati nella via diretta della perfezione; ma è d'uopo di limitarsi a quella maniera e misura di progresso che lo stato attuale del soggetto può sopportare.

Questa specie di perfezionamento si verifica in qualunque cosa, la quale ha un incominciamento ed un progresso successivo, e che in ciò si *avvicina* mai sempre a quello stato, al quale nulla manchi di quanto conviene alla sua natura ed al fine stabilito a lei. Ciò è inseparabile da una serie di varie azioni, di nuove modificazioni e di nuovi ef-

fetti i quali, quando sieno cresciuti ad un certo numero e variati in determinate maniere, producono finalmente uno stato, in cui l' ente soddisfa compiutamente al suo fine. Allora la *perfezione attiva è ottenuta*. Il perfezionamento del genere umano è di questa specie.

§. 408. *Della perfezione attiva del genere umano, e del perfezionamento di lui in generale.*

La maggiore felicità è l' ultimo *fine* delle azioni umane. Questa non può esistere disgiunta dalla conservazione dell' essere fisico-morale dell' uomo, e dei mezzi tutti che a ciò sono necessarj. La *felice conservazione* è dunque il *fine*, al quale la ragione giudica dovere il genere umano soddisfare. La *perfezione attiva* del genere umano consisterà dunque in quella maniera di costituzione, di poteri e di mezzi, in forza dei quali egli ottenga la sua più felice conservazione. La *massima* perfezione attiva del genere umano consisterà dunque in generale in quel tale concorso di condizioni, per le quali col *minor* numero di mezzi e di sforzi possibili egli ottenga, il più completamente che si può e nella maniera la più breve, la più efficace e la più durevole possibile, la sua più felice conservazione (§. 406). Per quest' aspetto la formola sopra recata (§. 366) dell' incivilimento racchiude tutte le condizioni della *perfezione* attiva delle nazioni; e però acquista il carattere di formola del *perfezionamento politico*. La *perfezione dell' arte pubblica* consisterà dunque nel *verificare in pratica* tutto quello che ricercasi per effettuare quella formola.

In natura non esistono che uomini singolari, cioè esseri singolari composti d' una certa anima e d' un certo corpo. Dunque il *fondamento reale* ed universale delle condizioni della perfezione attiva dell' uman genere si dovrà ricercare nella *costituzione* dell' essere umano e nell' economia naturale delle sue facoltà fisico-morali; il che significa che le condizioni, per le quali ottener si possa la conservazion *più felice* dell' uman genere ed effettuar l' ordine degli atti

necessarj a far ciò, le dobbiamo ricercare nelle condizioni fondamentali della naturale perfettibilità di lui (§. 72—75).

Dunque nella costituzion naturale e nelle leggi della macchina umana, nell'indole e nelle leggi naturali delle facoltà di sentire, di volere e di eseguire dell'uomo dobbiamo ricercar la sorgente ed i primi necessarj rapporti del perfezionamento umano.

Nascere, crescere, svilupparsi e finire è una legge comune a tutti gli esseri umani. L'ordine dell'umano *perfezionamento* sarà inseparabile pertanto da quello dello *sviluppamento*, e da tutte le modificazioni e determinazioni del naturale suo sviluppamento. Senza tralasciare di assumere in considerazione lo sviluppamento della macchina e del sentimento fisico, ed applicarsi specialmente allo *sviluppamento* della *Ragione*: ecco in che consista il primo oggetto *proprio* dello studio dello sviluppamento del genere umano in mira all'ordine del perfezionamento di lui. Dico il *primo* oggetto perocchè altri massimi oggetti esistono i quali debbono concorrere ad eseguire questo perfezionamento. Questi sono prima di tutto i mezzi di *sussistenza* procacciati dall'industria e mantenuti dalla sociale convivenza. In secondo luogo vengono i mezzi d'*instruzione* per i quali una generazione eredita le cognizioni ed i mezzi de' suoi maggiori, in difetto dell'*istinto* di cui son proveduti gli altri animali.

CAPO II.

Dei fondamenti o delle leggi naturali primitive dello sviluppamento morale dell' uomo.

ARTICOLO I.

Cagioni, principio attivo e leggi primitive determinanti lo sviluppamento morale.

§. 409. *Sistema fisico. Prima cagione dello sviluppamento morale.*

L'anima umana è dotata d'attività; ma questa attività è di sua natura *indeterminata*, come lo dimostra la capacità sua di produrre milioni di atti diversi. L'attività dell'anima pertanto si può considerare in generale una *tendenza* ad agire, e non una *certa azione*. Essa dunque rimarrebbesi in un eterno riposo se una causa *esterna* non venisse a trarnela.

Questa cagione esterna si è il *moto* comunicato dagli oggetti esterni a' sensi umani. Dunque le *facoltà* dell'anima si *sviluppano* in prima origine col *corpo* e mediante il ministero del corpo. L'*ordine* dunque di *fatto* dello sviluppamento *morale* è originariamente fondato su l'ordine *fisico*, ed atteggiato dall' ordine fisico. Ecco un altro caso del principio generale espresso altrove (§. 89).

Il numero, la varietà e la specie delle modificazioni morali necessarie a conseguire il fine delle azioni umane determinano il grado della *perfezione* attiva dell'anima (§. 405, 408). Per questa ragione il *linguaggio* moltiplicando i movimenti e le combinazioni dei movimenti, ed assoggettandoli ad un certo ordine, è una potentissima ed anzi precipua *cagione* del perfezionamento umano. Il nu-

mero dunque, la varietà e la specie dei *movimenti* degli *organi* umani saranno una condizione indispensabile dello sviluppamento morale dell' uomo.

§. 410. *Del principio naturale ed attivo dello sviluppamento morale. Sue leggi fondamentali.*

È noto che l'uomo senza il sussidio dell' *attenzione* sarebbe ridotto ad una *passibilità* mentale, in cui non avrebbe altra forma ed altro ordine d' idee toltone quello che derivar potrebbe dagli oggetti esterni; e schiavo perpetuamente dell'impero fortuito dei sensi, non godrebbe che della più *infima potenza* sentimentale. Il ministero dell' attenzione è necessario per fissar le idee nella memoria, per formare idee astratte, per dedurre i rapporti sì di verità che di bellezza.

Per ciò stesso che l' *attentività*, o sia la forza di attendere è per se *capace* a volgersi su tutti gli oggetti presenti allo spirito umano, ella è per se *indeterminata*. Ciò non basta: per ciò stesso che fra più idee presenti si occupa *a preferenza* di una tralasciando le altre, è chiaro che oltre di avere comune colla sensibilità a senso nostro passiva la *indeterminazione* (§. 409), essa ha di proprio d' abbisognare di *speciali motivi* per preferire un dato oggetto presente ad un altro presente.

Da questo principio ne seguono le seguenti *leggi*: 1.° La *direzion* dell'attenzione sopra un oggetto piuttosto che sopra un altro, sopra una data parte piuttosto che sopra un'altra dello stesso oggetto complesso, viene determinato dalla direzione dei *motivi*. 2.° La *energia* e la *durata* dell' esercizio dell' attentività sarà proporzionale all' energia ed alla durata dei *motivi*. I *progressi* dello spirito umano saranno dunque diretti e *proporzionati* dalla specie, dall' ordine e dall' energia dei motivi, o sia delle idee interessanti l' attenzione umana; il che risolvesi sopra l' indole e l'energia delle *circostanze* inducenti l'ordine, la specie e l' interesse delle idee.

Queste circostanze quali sono? Quali sono le leggi della loro economia?

§. 411. *Cagione prima e naturale determinante la* maniera *dello sviluppamento morale.*

Lo *stesso* universo si presenta ad ogni essere senziente, e fa su di loro impressione. Niuna *special* ragione delle *speciali* modificazioni interne di ognuno potremmo ritrarre dalla *sola* considerazion della natura e dell' ordine delle cose *esterne.* Dunque è d' uopo di ricercare la ragion precipua determinante la maniera dello sviluppamento nella costituzione e nelle leggi della facoltà di *ognuno* e nelle circostanze *eventuali* esterne.

Al perfezionamento dello spirito umano è necessario *associare* le idee d' una certa maniera, ed acquistare un numero e una varietà di queste idee bastante ad ottenere il *fine* della più felice conservazione. Per associare le idee, per formare giudicj, per tessere raziocinj è necessario il ministero della *Memoria.*

Ma *prima* d'aver imparato ad associar le idee co' precetti dell' *arte*, è evidente che ciò dovrà esser fatto dalla sola *natura.* Dunque verrà fatto dalle sole leggi *naturali* della *memoria.* Queste leggi riduconsi a riprodurre le idee o per l' *analogia* che passa fra due idee, o per la *compresenza* con cui esistettero nello spirito umano. All' analogia corrisponde somiglianza e identità di movimento nello stesso organo: alla compresenza corrispondono due movimenti fatti nello stesso tempo, ed una disposizion fisica a riprodursi coll' ordine col quale da prima furono concepiti. Le *abitudini* visibili del braccio umano ci confermano questa legge fisica. Questi sono i vincoli, coi quali in prima furono fabbricate le lingue, le scienze, le religioni, i poemi. I *tropi* dai quali vien costituita l' Icastica, e molte bellezze letterarie, sono l' espressione di questi vincoli.

Queste leggi pertanto debbono essere universali. Anzi tutta la storia cognita dello spirito umano ci manifesta che il loro predominio è tale, che il trionfo della ragione guidata dal metodo pare piuttosto uno sforzo straordinario,

anzi che un fenomeno naturale dei progressi dello spirito umano. Ma la memoria è totalmente annessa al *fisico* dell' umana organizzazione, come molti fatti dimostrano. Le leggi dunque della memoria, e quindi le prime *maniere* dello sviluppamento morale sono *determinate* interamente dal *fisico*, e dirette dal fisico dell' umana organizzazione.

Se l' attenzione prima dell' arte e dello sviluppamento morale deve necessariamente seguire il *corso* delle idee presentate allo spirito, l' attenzione dunque ne' *primi periodi* dello sviluppamento morale dovrà associare le idee giusta le leggi naturali della *memoria*. Lo sviluppamento pertanto della ragione dovrà essere atteggiato giusta le leggi dell' analogia e della coesistenza, fino a che il potere dell' attenzione non abbia con istento fabbricato un altr' ordine *artificiale* modellato dal *discernimento* operante giusta i rapporti della verità.

§. 412. *Della legge della continuità nella specie e nelle gradazioni del perfezionamento morale.*

Gli effetti dell' attenzione sono determinati dall' azione dei motivi (§. 410). Niun *nuovo progresso* può dunque fare l' attenzione senza un *nuovo motivo*. Le leggi primitive e naturali dei motivi sono quelle delle idee; e le leggi prime delle idee sono determinate dal sistema fisico dell' uomo (§. 409, 411). Il sistema fisico dell' uomo è, e debb' essere di sua natura sottomesso alla legge della *continuità*. Nello *sviluppamento* morale adunque l' attenzione opererà sempre in tutti i *sensi possibili* colla legge della *continuità*. Dunque nel dar urto a' progressi, nell'effettuarne la mossa, nell'ampliare i confini, nel volgersi e riuscire piuttosto in uno che in un altro progresso, l'attentività opererà sempre colla legge della *continuità*.

È noto che alla *buona riuscita* delle produzioni sì fisiche che morali ricercasi la *maturità*. Ciò indica che i poteri produttivi non possono operare *perfettamente* che col mezzo, e giusta la misura delle più vicine *affinità*: e però che tali

poteri per ben riuscire non possono eccedere la specie, la misura e le connessioni fra le cose antecedenti e le seguenti; e che ad onta di qualunque bisogno la *buona riuscita* esclude ogni salto. La legge della continuità presiederà dunque a qualunque ramo del perfezionamento umano, all'intellettuale, al morale e al politico. Rapporto a quest'ultimo fu già accennata qualche nozione (§. 374, 375).

In tutti i periodi del privato e pubblico progresso delle società voi troverete una conferma di questa legge.

Le *affinità* delle quali io parlo servono come di altrettanti ponti di passaggio per progredire fermamente e con buon successo. Esse nel primo periodo dello sviluppamento morale consistono nell'*analogia* e nella concomitanza sopra mentovata (§. 411). Nel periodo poi della ragionevolezza esse consistono nelle *affinità logiche*, o sia nella connessione continua dei *rapporti di ragione* fra le cose cognite precedenti e le altre incognite che sopravvengono.

Da questa legge universale ne deriva come risultato necessario che le libere occupazioni e le solide scoperte progrediranno con tal ordine, che sempre le cose più sensibili e più semplici precederanno le meno sensibili e le più complesse; e fra le cose di carattere pari il progresso delle vere cognizioni sarà relativo al *posto* che ogni soggetto occupa nel vero albero logico delle cognizioni. Qui parliamo dell'ordine di *ragione*.

§. 413. *Del Gusto ne' suoi rapporti all' economia del perfezionamento morale.*

Le leggi e le rivoluzioni del *Gusto*, cioè della cognizione ed amore del bello entrano nell'economia dell'ordine naturale e necessario relativo ai progressi morali fatti con *continuità*. Nella *costituzion* naturale dell'essere misto umano si trovano le ragioni delle *rivoluzioni* del gusto.

Importanti sono gli usi, ed armonici gli effetti che le dette leggi e rivoluzioni producono a pro dei *progressi* del perfezionamento morale. Primieramente servono come d'*im-*

pulsi a salire a quelle occupazioni alle quali l'uomo non potrebb'essere avviciuato dalle idee presentate dalla fortuna e da' suoi primitivi bisogni (§. 391). In secondo luogo servono di *sussidio* alla più elevata istruzione col provocare sussidiariamente l'attenzione, coll'agevolare l'intelligenza delle cose più difficili. Le sue leggi sono fondate su la *derivazion* delle idee intellettuali dalle sensibili. I suoi mezzi consistono nell'approfittarsi di quella naturale inclinazione che spinge in generale gli uomini ad amare le piacevoli e non difficili sensazioni.

Nel primo caso l'impero del gusto *precede* quello della ragione, e sospinge lo spirito umano verso il tempio della verità. Ivi la natura a poco a poco illudendo, dirò così, la ritrosia umana, la conduce senza che se ne avvegga alle più elevate occupazioni. Ivi dal sensibile si passa all'intellettuale: ivi l'attenzione vien tratta per una salita agevole e fiorita alle utili e grandi occupazioni; e disgustandosi successivamente del passato più rozzo e più facile, scoprendo e bramando il più compito e difficile, viene a bel bello avvezzata a più raffinate e difficili occupazioni, e senza che il prevedesse trovasi all'eminente vestibolo della ragionevolezza.

Nel secondo caso il gusto *accompagna* gli uomini fin entro al santuario dello scibile, e serve d'interprete per render più *intelligibili* e dilettevoli gli oracoli della verità.

Fu osservato che in tutte le nazioni, nelle quali si ottennero i progressi della ragione, il gusto precedette sempre la scienza. Riscontrando questo fatto coll'economia del perfezionamento umano si potrà dire che le belle arti e le belle lettere servono nell'ordine del perfezionamento morale, come i fiori di primavera servono agli alberi nell'ordine della vegetazione e fruttificazione. Senza di essi l'albero non si presterebbe a concepire il frutto. Piacciono, durano poco e cadono: ma al loro cadere vedete già spuntato il frutto che dovrà poi maturare e riprodurre altre piante.

Quante conseguenze e quanti importanti precetti deri-

vano da questa sola veduta per l'ordine dell' incivilimento delle nazioni, e dell' educazione degl' individui particolari in tutte le epoche delle civili società!

§. 414. *Piacere, dolore, desiderj.*

Il piacere e il dolore non esistono *separatamente* dalle sensazioni o dalle idee; ma ogni piacere ed ogni dolore è propriamente una *sensazione* o un' *idea piacevole*, o *dolorosa*. La specie dunque, il grado e le connessioni dei piaceri e dei dolori saranno necessariamente annessi alla specie, alla forza e alle connessioni delle sensazioni e delle idee.

Dal piacere deriva l' *amore*, o sia la volontà di sentire aggradevolmente e più aggradevolmente che si può. Dal dolore deriva l' *odio*, o sia la volontà di non sentire il dolore, o di sentirlo il meno che puossi.

Ogni *bisogno* è un senso *penoso* dal quale l' essere sensibile tende a liberarsi. Allorchè giunga a conoscere il *mezzo* di farlo, egli ne fa uso. L' idea del mezzo si associa a quella del bisogno. Quando una volta lo abbia scoperto, e che ritorni il bisogno, la *memoria* richiama l' idea del mezzo, o sia dell' oggetto che soddisfece al bisogno medesimo. Allora l' idea dell' oggetto è un' idea interessante. Questa reca un movimento atto a calmare quello del bisogno: ma non procaccia che un godimento ed una soddisfazione immaginaria. È troppo debole il movimento per togliere quello del bisogno. Questo dunque stimola tuttavia. L' anima dunque è spinta a ricercar la *sensazione* effettiva, o sia l'oggetto reale efficace a produrre la sensazione valevole ad apportare la calma. Ecco il *desiderio* e la ricerca; e quindi gli atti tutti del potere *esecutivo* umano coi quali procacciare l' oggetto desiderato.

Altro è il bisogno d'una cosa: altro è il *desiderio* di lei. Non è precisamente il bisogno che forma il desiderio; ma è propriamente il bisogno *congiunto* all' idea dell' oggetto che si giudica valevole a soddisfare al bisogno medesimo. Il bisogno per se stesso non può recare che un senso di soffe-

renza, d'inquietudine, ed un tentativo indeterminato ad allontanarlo. Il desiderio viene in ultima analisi propriamente determinato dalla cognizione della *capacità* d'una cosa a soddisfare, o sia a togliere il senso penoso del bisogno. Un uomo assetato che non avesse cognizione alcuna del vino potrebbe mai *desiderare* il vino? La volontà non può bramare cose sconosciute.

Quello dunque che rende *desiderabile* una cosa non è propriamente la sua intrinseca utilità; ma bensì il *valore* che dall'uomo vienle attribuito. È vero che il valore ha la sua radice nell'utilità, ma un'utilità incognita non ha valore (§. 199—205). È noto che quello che determina la *ricerca* d'una cosa si è il *desiderio*. Non è dunque precisamente il bisogno la cagione che in ultima analisi determina la ricerca; ma bensì il *sentimento*, o la *cognizione* del valor di una cosa, o sia della sua capacità conosciuta a soddisfare al bisogno. Una cosa che non venisse *giudicata* utile, quand'anche la fosse veramente, non viene nè desiderata, nè ricercata. Una cosa intrinsecamente *nociva*, ma che venga giudicata utile, vien desiderata e ricercata. La storia e l'esperienza ci somministrano innumerabili prove di questa legge del cuore umano.

Qual maraviglia pertanto che alcuni popoli i quali hanno più bisogno della vera libertà perchè sono più degradati ed oppressi, o non la desiderino punto, o la bramino con assai meno di vivacità che quelli i quali ne avevano un minor bisogno, ma ne conoscevano più da vicino il valore? Qual maraviglia che alcuni avvezzi a vivere in ischiavitù, ai quali questa libertà fu offerta, l'abbiano ricusata per vivere sotto di un despota?

I desiderj dunque sono proporzionati alla *cognizione* del *valor* delle cose. Ma la cognizione del valore deve risultare da precedenti prove d'onde siasi scoperto che i tali oggetti sono valevoli a recare utilità. La specie dunque, il numero e l'estensione dei desiderj saranno subordinati alla specie, al numero ed all'estensione delle *prove* acquistate dell'utilità delle cose. Queste prove risultano dal progresso

delle esperienze e delle *cognizioni* che il genere umano va acquistando intorno alle diverse qualità *interessanti* delle cose. Lo sviluppamento dunque del *cuore* umano è *subordinato* allo sviluppamento della ragione. Ecco un punto massimo per giudicare della *maturità* intellettuale e politica.

§. 415. *Della perfezione attiva e del perfezionamento della libertà umana.*

La più felice conservazione è il fine, al quale l'uomo deve soddisfare. L'adempiere compiutamente a questo fine costituisce la *perfezione attiva* di lui. Egli non la può adempiere che seguendo i rapporti *reali dell' utilità* (§. 277 — 279). Dunque la *perfezione* attiva dell' umana *libertà* consisterà in generale « Nel ricercare e nel far uso degli oggetti « d' una *reale utilità.* « Ma senza della società civile non è possibile eseguire la più felice conservazione (§. 287—290, 369). La costituzione dunque, e la conservazione della società civile forma parte precipua dell' ordine del *perfezionamento* morale umano. Gli oggetti dunque della reale utilità dovranno essere d' una utilità sociale; o sia quelli che possono conservare la civile società.

La *perfezione* adunque attiva del *cuore* umano consisterà nel desiderare il maggior numero di cose della *massima* reale e comune utilità. La perfezione dunque della *mente* ne' suoi rapporti alla perfezione del cuore consisterà nell'aver il maggior numero possibile di cognizioni degli oggetti veramente *utili* all' universale, e nel farne sentire alla volontà il pieno e *vero valore* (§. 202—208). Da queste leggi deriva la perfezione degli atti, o sia della potenza *esecutiva* di questi atti.

Il *perfezionamento* adunque del *cuore* e della *libertà* sarà uno stato, nel quale l' uomo progressivamente andrà scoprendo, desiderando e procacciando gli oggetti e le cose di comune utilità, e praticando le azioni di comune utilità. L' *ordine* di ragione poi del perfezionamento sarà un complesso di circostanze, col quale col minor numero di mezzi,

con minor fatica, e nella maniera più efficace e più durevole possibile si procede nello scoprire, desiderare, procacciare e produrre le cose della massima comune utilità.

§. 416. *Delle cagioni e delle leggi primitive di fatto dello sviluppamento della libertà in generale.*

Ma prima di conoscere quest'ordine, come si potrà eseguirlo? E come si potrà conoscerlo senza *scoprire* i rapporti e le leggi dalle quali viene determinato? Ma come il genere umano prima di tale scoperta potrà esser condotto ad avvicinarvisi? I bisogni personali eccitano alla ricerca dei *mezzi* onde soddisfarvi. Molti falli e molti sperimenti felici ammaestrano a distinguere gli oggetti utili dai nocivi. Ecco determinati i primi oggetti dei *desiderj* e delle avversioni del genere umano. La legge delle associazioni fatte per *concomitanza* incomincia ad avviare l'uman genere per una strada *preconosciuta*. I desiderj hanno oggetti determinati; e però le *ricerche* e gli atti hanno uno scopo determinato.

La *somiglianza* degli altri uomini con noi fa corrispondere in noi stessi sentimenti analoghi. L'*analogia* è la prima base e il primo stimolo che sviluppa le affezioni virtuose (§. 392). Quanto minore è quest'analogia fra gli altri esseri senzienti e noi, tanto minore è il sentimento che in noi corrisponde alle affezioni loro, tal che dal nostro simile fino ad un'ostrica avvi una *scala decrescente* che va a perdersi nell'insensibilità.

Le determinazioni della libertà vengono dirette da quelle dei desidèrj. Quelle dei desiderj da quelle delle cognizioni acquistate. Ma l'acquisto delle cognizioni è soggetto e diretto dalla legge universale della continuità in tutti i sensi possibili (§. 412). La legge dunque dello *sviluppamento* perfezionante la *libertà* umana sì dell'individuo che delle nazioni sarà naturalmente subordinata alla legge della continuità in tutti i sensi possibili.

§. 417. *Del perfezionamento artificiale della libertà.*

Tutti gli esseri senzienti riagiscono più o meno, ed operano nelle cose esterne per proprio vantaggio. Oltre al cibarsi, gli uccelli fabbricano nidi, i castori le loro case, i bruchi i loro bozzoli. L'uomo dal canto suo riagisce pur su la natura per fare assai di più a proprio vantaggio. In forza della sua organizzazione e delle cognizioni sue crea tutti i monumenti dell'arte coi quali scorre i mari, prescrive le vie al fulmine, contiene le acque, modella i metalli, e cangia la superficie del globo.

Con questo potere che acquista il nome d'industria (§. 317) moltiplica gli oggetti utili. Egli dunque crea oggetti di *nuovi desiderj*, nell'atto stesso che esercita la propria libertà per soddisfare a'propri bisogni. Ne' primi periodi prevaler si doveva delle cose che la natura gli somministravano spontaneamente. Allora la sola natura fisica faceva, dirò così, tutta la provvigione. Ma negli altri periodi la natura e l'industria operano riunite per somministrare in copia maggiore oggetti desiderabili. Il *valor* delle cose cresce dunque collo sviluppamento morale.

Ma l'*industria* è un esercizio della *libertà*. L'opera dunque della libertà *estende* e *perfeziona* la libertà, o sia la libertà umana perfeziona se medesima. Se l'*industria* è un esercizio della libertà; dunque sarà soggetta alle leggi universali della libertà; dunque sarà soggetta alla legge della *continuità*. Il perfezionamento dunque della libertà che dicesi *artificiale* sarà in qualunque genere di oggetti subordinato alla gran legge della *continuità*. Ecco una gran Legge per evitare nell'educazione e nelle riforme ogni salto ed ogni brusco passaggio, a meno che una forza vittoriosa possa introdurre una riforma utile sostenuta poi dalla natura.

L'impero dei sensi, della fantasia, della ragione distinguono in tre grandi età tutto il corso dello sviluppamento morale dell'uomo (§. 174). Il *perfezionamento* adunque

dello spirito, del cuore e della libertà delle società non si potrà sottrarre dal subire questo regime.

§. 418. *Della storia razionale dello sviluppamento dell' umana perfettibilità. Suoi oggetti e sue condizioni.*

I principj fino ad ora esposti, quando vengano ampiamente sviluppati, preparano la strada alla *storia razionale* del perfezionamento altrove ricordato (§. 28, 108). Io dico la storia *razionale*, e non la *positiva*. Con ciò intendo di esprimere un Prospetto ragionato dei progressi della perfettibilità unicamente atteggiato dalle leggi proprie della costituzion naturale dell'uomo; nel qual prospetto tutti i progressi intellettuali morali e politici si veggano operarsi in forza d' impulsi naturali preconosciuti, e succedersi giusta la legge delle affinità e della continuità sopra mentovate (§. 411 - 413, 416, 417). Il genere umano si può ivi contemplare come una sola persona, e quasi come una grande Statua Psicologica, simile a quella di Condillac e di Bonnet, sviluppantesi sotto la mano del Filosofo.

La storia *positiva* può somministrare documenti valevoli a confermare i risultati della storia *razionale*, ma non ne può fornire le sorgenti, la generazione, l' orditura, il movimento. Tutte queste cose tratte esser debbono dalle leggi fondamentali e dall'economia naturale delle umane facoltà.

Nella storia *positiva* si espongono i progressi dello spirito, del cuore e della libertà umana come di fatti avvennero Per ora non voglio indagar se abbiamo bastevoli documenti per tessere una tale istoria (§. 61, 62). Solamente fo osservare che qualora noi siamo legati agli avvenimenti di fatto positivo, noi siamo legati da un ordine di cose, nel quale i fenomeni del perfezionamento umano sono sottomessi, modificati, contrariati o favoriti da tali e tante circostanze *estranee* e puramente avventizie, che non è possibile di travedere l'ordine schietto ed unito del perfezionamento umano, o sia la *teoria* veramente *filosofica*

di fatto dei progressi della perfettibilità in quel *solitario* e semplice aspetto che deve servir di lume ai Legislatori ed ai Filosofi per giovare alle nazioni della terra. Il modello *ideale* è qui perduto.

Oso dire di più: La storia *positiva* medesima descritta senza la guida della storia razionale di cui parlo non può tenere il conto che si deve dei fenomeni avvenuti nel mondo morale, nè ordinarli e presentarli giusta quella procedenza e quell'aspetto, che ci conduca a conoscere le cagioni dalle quali derivarono, e a collocare ogni fenomeno nelle vere epoche della natura umana: e però lo Storico in vece di formare un tutto armonico ed animato, aduna solamente un ammasso di *materiali staccati*, i quali non esprimono giammai l'opera della natura (1).

La storia razionale di cui parlo deve abbracciare tanto il progresso che può essere *passato*, quanto il progresso che può essere *futuro* (§. 401). Le sue epoche devono essere fissate giusta i periodi naturali del perfezionamento umano (§. 174). Nel formare la storia del perfezionamento *morale-politico* delle società, l'impero delle passioni dei molti, quello delle passioni dei pochi, quello finalmente dell'attemperamento degl'interessi degli uni e degli altri prodotto dalla moralità perfetta, debbono di pari passo nei periodi dei sensi, della fantasia e della ragione essere dallo Storico tratteggiati. Il diverso genere di vita o cacciatrice, o pastorale, o agricola e commerciale somministrerà circostanze importanti e decisive in questa storia. Le sue *viste* debbono essere dapprima *semplici* ed unite, cioè occupar si deve primieramente nel descrivere lo sviluppamento dietro le leggi semplici ed universali delle facoltà fisico-morali dell'uomo; e dappoi deve passare a descrivere le *varietà* naturali indotte dal vario temperamento delle facoltà umane,

(1) Ecco quello che è avvenuto a Condorcet nel suo conosciuto ***Esquisse** d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.

e dalle diverse necessarie circostanze in cui le nazioni possono esser collocate (§. 22—24).

Se nelle prime viste che formar possono la prima parte di questa storia è necessario di *dividere* il corso intero del perfezionamento umano in tre periodi, i quali occupati vengono dall' impero dei sensi, della fantasia e dell' intelletto (§. 174), sarà dunque necessario classificare le diverse storie positive delle nazioni, non dietro al *tempo* in cui queste vissero su la terra, ma dietro al grado di sviluppamento in cui successivamente si ritrovarono, e precipuamente dietro il genere di vita che condussero. Oltracciò farà di mestieri misurare e distinguere i periodi medesimi del perfezionamento, non in ragione della loro *durata*, ma in ragione dei progressi che in essi si effettuarono.

È necessario soprattutto legar le varie transazioni in modo, che rappresentino il contatto progressivo della più stretta *continuità*, e mostrare ad un tempo stesso alla scoperta la *derivazione* dei fenomeni dall' unica fonte da cui emanano. Così, per esempio, nei progressi intellettuali si dovrà render palese, che se sotto l' impero dei *sensi* l'uomo non è fornito che di sensazioni concrete e di appetiti fisici, e la sussistenza di lui è assoggettata alle vicende della fortuna e legata all'uso dei frutti spontanei della terra; se sotto quello della *fantasia* più vicina ai sensi per una grossolana, ma necessaria analogia (§. 411, 412) *personifica* le cagioni attive dei fenomeni i più sensibili del moto della natura, e sente il cuore scosso da violente passioni, ed è padroneggiato da abitudini tanto più imperiose, quanto più ristrette entro un circolo *angusto* d' idee, e quanto più *legate* e determinate dai naturali appetiti; se la forza della fantasia personificante i poteri della natura e agitante il cuore con fantasmi gagliardi eccita il terrore e la credulità, ed offre un potente e sicuro mezzo al teocratismo politico, e nella gagliardia stessa della fantasia presenta un rimedio efficace per addolcire la ferocia dei costumi ed *accelerare* i primordj della vita *civile*; se gli uomini così incamminati, a bel

bello moltiplicano e pongono *in comune* le varie loro osservazioni, e formano le lingue; se la generazione che sopravviene nell'eredità de' suoi padri acquista un grado già formato d'un più alto sviluppamento, ed anzi se si trova in quello già collocata, e dal canto suo senza avvedersene, essa ne forma un più alto per i posteri suoi, se a poco a poco la filosofia ancor rozza figlia della curiosità e dell'inerzia, per cui l'uomo brama sempre di conoscere col minimo di pena e colla maggiore estensione e prontezza, rigettate le personificazioni sostituisce le *analogie* tratte dagli oggetti più noti, ed impasta l'universo sì visibile che invisibile con manipolazioni e congegni *volgari*; se molti pensatori acuti fino alla minuzia ed astratti fino alla sfumatura, ma poverissimi della raccolta dei fatti derivanti da lunghe, lente e ripetute indagini, presentano ardue astrazioni, sottigliezze di analogie volgari più raffinate, analisi fatte *ex abrupto*, e un'ignoranza assoluta delle vere leggi e della generazion delle cose del mondo fisico e morale: tutto questo si fa per la *medesima legge e pel medesimo principio*, in forza del quale il fanciullo apprende a vedere ed a camminare, cade in abbaglio, inciampa, ma si perfeziona. Le umane società sospinte naturalmente ad attenuare, e a scomporre i grossolani volumi delle idee, si avvezzano a bel bello al raziocinio: frattanto da quegli esempi in cui esse riuscirono, scoprono la necessità e le tracce d'una regola, colgono qualche tratto del buon metodo, ed il *discernimento* prepara la gran rivoluzione dello spirito, o sia l'*impero della ragione* diretto dalla sola verità (§. 33).

Basti quest'esempio. Quanto poi alla *varietà*, di cui testè facemmo parola, ecco quello che mi rimane a dire.

ARTICOLO II.

Delle varietà nel perfezionamento delle nazioni, e delle loro primitive cagioni e leggi.

§. 419. *Di quali varietà convenga parlare.*

Varietà di *circostanze esterne* eccitanti e dirigenti il potere dell' attenzione, derivanti in prima origine dalle varie posizioni di questa terra nelle quali le nazioni possono esser collocate (§. 22); varietà di *costituzione* e d' esercizio delle facoltà *interne* dell' uomo: ecco le due cagioni che possono far *variare* lo sviluppamento morale, o nella sua specie, o nel suo grado, o in amendue queste cose ad un tratto; e quindi frapporre *differenze* nel perfezionamento degl' individui e delle nazioni.

Volendo salire alle prime origini, non dobbiamo prescindere dalle varietà che sopravvengono *dietro* lo sviluppamento *di già* incominciato, o inoltrato. Per ora mi è concesso di accennar solo quelle varietà le quali dipendono dalla varia *costituzione* naturale degli umani individui. Il *perfezionamento* della *ragione* è il primo oggetto (§. 148, 157, 280, 283—286). È impossibile di comprendere in ch' egli debba consistere, se non si comprende prima in che debba consistere la *perfezion* dellá mente; o sia quali esser debbano nei *poteri fisico morali* le condizioni, le quali dalla natura delle cose sono indicate per ottenere la cognizione della verità, unico fine a cui si deve soddisfare (§. 157, 405–408).

§. 420. *Condizioni che nelle facoltà fisico-morali dell' uomo debbonsi verificare per compiere perfettamente le funzioni della ragione.*

1.ª *Presenza* all' anima dei fatti del mondo fisico e morale: 2.ª Buona *memoria* ed *attenzione* per imprimere e

ritenere i fatti: 3.ª Buona memoria ed attenzione ben diretta nel ridurre la cognizione dei fatti ad uso della limitata *comprensione* dello spirito umano (§. 30, 31): 4.ª Buona memoria ed attenzione esatta e ben diretta nel connettere le osservazioni e nel subordinarle ad un ordine logico, d'onde sorge il possesso delle cognizioni. Ecco le condizioni le quali dal canto delle facoltà umane si debbono verificare per adempiere all'ordine di ragione necessario della cognizione delle verità (§. 30—33).

Se non vogliamo accordar tutto al solo caso, la prima condizione prescrive di *raccogliere* i fatti. Ciò presuppone un'indagine tentata o per una *indeterminata curiosità*, o per un motivo speciale. Il motivo speciale di ricercare un fatto presuppone una *notizia* generale, o confusa o congetturale, o presunta o sospettata dell'esistenza di un dato fatto. Questa notizia non può derivare se non che o dalla esperienza propria o dalla relazione altrui, o dall'indizio, o dall'analogia la quale deve solamente *dar occasione* alla ricerca. Siccome però il tentare una ricerca altro non è che volgere l'*attenzione* ad un dato oggetto; così la ricerca dei fatti è sottomessa ai motivi ed alle leggi dell'attenzione sopra ricordate (§. 410—415).

§. 421. *Requisiti della memoria per soddisfare all'ordine del perfezionamento morale.*

A costituir poi una buona memoria ricercasi: 1.° *Fedeltà* a riprodurre le idee tali e quali furono presentate dalle occasioni, e impresse dall'attenzione: 2.° *Sufficiente forza* di movimento per render visibile la forma delle idee riprodotte: 3.° *Temperata rapidità* nella riproduzion loro per lasciare all'anima il campo di coglierne le varie forme e i rapporti.

La bontà della memoria risulta così dal *complesso unito* di questi tre requisiti, che un solo che ne manchi essa non serve più perfettamente alle funzioni della ragione. Suppongasi, per esempio, un cervello il quale non riceva, o

non ritenga fedelmente le impressioni ricevute: egli o non le riprodurrà, o le riprodurrà mutilate e in una guisa disordinata. Allora la memoria non è più uno storico fedele di quello che avvenne. Come potrà allora la mente ragionar giusto su di questi ricapiti infedeli? Quali ne saranno le conseguenze? Ognuno il vede.

Suppongasi in secondo luogo un cervello, il quale riproduca bensì fedelmente le impressioni ricevute, ma che il faccia in una maniera *languida*. In tal caso la mente, quantunque attenta, non potrà da tali sfumature rilevare quelle ben contrassegnate *distinzioni* su le quali si fonda ogni scienza, ma ne otterrà in vece confusi barlumi, e quasi sognate larve di cognizioni. Il carattere dello spirito sarà dunque una mal ferma e svaporata fatuità.

Fingasi in terzo luogo due estremi contrarj alla moderata rapidità, cioè o una soverchia *tardanza*, o una soverchia *accelerazione* nella succession delle idee riprodotte. Nel primo caso accaderà che durante la prima scossa di un'idea, l'altra sopravviene a così larghi intervalli, che l'impression della prima resta affievolita. In tutti i casi poi dove si trattasse di vederne in un sol colpo d'occhio molte riunite, non si potrebbe ottenere la quasi simultanea scossa che abbisogna. Formar come conviene idee *generali* in cui consiste la possanza dello spirito umano (§. 31), distribuirle giusta l'ordine d'una vasta teoria che unisce estremi distanti, sarebbe generalmente impossibile a chiunque avesse un tal difetto.

Nel caso poi d'una soverchia *rapidità*, le idee non si arresterebbero avanti l'anima per un tempo *bastante* onde essere ben comprese; e, succedendosi con precipizio, sbandirebbero troppo presto l'attenzione dalle antecedenti. Allora la mente non potrebbe riportarne che informi e parziali aspetti, astrazioni imperfettamente delibate; e quindi il carattere dello spirito sarebbe di mancar sempre di profondità, e di essere leggero e precipitoso. È dunque manifesto che la bontà della memoria risulta dal complesso degl'indicati requisiti.

Da queste premesse convenientemente sviluppate si ottiene la prima e fondamental teoria delle *varietà* naturali del carattere, dello spirito e dei progressi razionali delle varie nazioni dedotta dall'ordine *fisico* della natura: perchè consta che la tempra della memoria è cosa annessa al fisico dell'organizzazione umana.

§. 422. *Conseguenze per istabilire uno de' principj delle varietà naturali del perfezionamento, e del carattere morale delle nazioni.*

Per formarsi un'idea più distinta delle ragioni di queste *varietà*, noi possiamo spingere le condizioni *contrarie* al buon temperamento della memoria ai loro *estremi*. L'una è la stupidità e la balordaggine, e l'altro il focoso delirio. Ma siccome la natura ha fatti gli uomini generalmente *capaci* di ragionevolezza; così si deve affermare che esistono generalmente nell'umana organizzazione certi confini, per cui si escludono gli estremi assolutamente viziosi. Nello stesso tempo però si vede che *dentro* questi confini possono esistere *gradi diversi* più o meno distanti dal sommo grado d'intelligenza tutti *compatibili* collo stato di ragionevolezza. Entro questi gradi deve necessariamente capire la *disposizione* di tutti i cervelli degli uomini capaci di ragionevolezza, e verificar si deve in tutte le nazioni qualcheduno di questi gradi. Da ciò nasce una disposizione più o meno prossima alla *perfezione intellettuale*, ed un carattere distintivo dello spirito, e quindi della moralità (§. 400) delle varie nazioni. Si può dunque dire che la capacità della ragionevolezza ha una certa *latitudine*, nel mezzo della quale primeggia il *Genio*: di qua e di là si comparte e succede l'*ingegno* per confinare mediante successive gradazioni o colla somma rapidità o colla somma lentezza, colla somma vivacità o col sommo languore, colla perfetta esattezza o coll'estrema infedeltà nel riprodurre le idee ricevute.

Così dentro a questa latitudine gl'individui d'una nazione, nel cervello dei quali le idee si succedano con grande

rapidità, riusciranno più proprj per i voli staccati d' una tumultuosa fantasia, che per tessere profonde, pazienti e lunghe teorie. Ivi s' incontreranno spesso inventori di cose d' immaginazione, ma senza che i loro dettagli sieno riposati e compiti; dicitori leggieri di motti vivaci, fabbricatori di soggetti ora di amabili ed or di triste follie, ma creduli, precipitosi, impetuosi, inconsiderati, parolaj, volubili serberanno in tutte le generazioni un carattere comune malgrado le differenze d' incivilimento, di governo e di altre circostanze esterne.

Rivolgendosi all' estremo opposto della *tardanza* della memoria nel riprodurre le idee, dal grado della più meccanica imitazione passando a quello di apprendere le arti più semplici manuali, e da queste a quelle che ricercano maggiori combinazioni; dalla schietta memoria ai più ovvj raziocinj si ascende a poco a poco alla schietta e pesante erudizione, alla lenta, fredda e minuta geometria; ad esporre e ridurre a metodo d' istruzione le cose da altri inventate, ad imitare e raggiugnere qualche buon modello; ma sempre si vedrà frammezzo la lentezza e il peso del principio predominante che presiedette a queste produzioni. Uomini d' una tarda memoria, in gradi però diversi, producono queste cose. Essi quindi nel morale saranno freddi imitativi, pesanti, abitudinarj, ostinati, non artificiosi, non astuti, di buona fede, di passioni tranquille; ma generalmente mancanti di genio, e fin anche ad un certo grado, d' ingegno.

La *perfezione organica* della mente umana consisterà dunque in quella ben temperata composizione di elementi, per cui i moti della memoria si concepiscono con una sufficiente forza, e si succedono con una moderata celerità. Questa sufficienza nel grado del moto viene prescritta dai rapporti che passano fra la sensibilità umana e la struttura degli organi. La moderata rapidità poi vien renduta necessaria dai limiti naturali dell' umana *comprensione* riportati all' estensione e varietà delle idee (§. 30, 280). Passiamo all' attenzione.

§. 423. *Dell' attenzione, e de' suoi requisiti.*

La seconda condizione per compiere *perfettamente* le operazioni della mente è il *ministero ben diretto* dell' attenzione (§. 420). L'*energia* dell' anima umana sotto la forma di *attenzione* è la potenza attiva e motrice dei progressi dello spirito (§. 410). Questa medesima energia sotto forma d'*amor proprio* presiede a' progressi dell' incivilimento e della moralità (§. 414—417). Nelle transazioni dello spirito dir si potrebbe che l' attenzione altro non è che l' amor proprio rivolto a conoscere. Nelle transazioni della morale e della politica dir si potrebbe che l' *amor proprio* altro non è che la forza dell' *attenzione* rivolta a scoprire e a procacciar tutto quello che per mezzo delle azioni degli uomini e delle società è possibile di ottenere onde giovare alla più felice conservazione.

Quello che può costituire la *perfezion* del ministero dell' attenzione si è verificare le condizioni, per le quali essa può compiutamente soddisfare al *suo fine*, cioè ottenere la cognizione delle verità tutte interessanti la felicità umana (§. 405, 408). Ma l' acquistare la cognizione delle verità, prescrive all' attenzione l' acquistare la cognizione degli aspetti tutti delle idee presentate allo spirito (§. 159). A far ciò richiedesi che l' attenzione si *porti esattamente* su tutte le loro *particolarità*, e su d' ognuna si arresti con una forza e per un tempo proporzionato a farne risultar le forme e le relazioni.

Ma l' esercizio dell' attenzione è subordinato all' azione dei motivi nel modo già spiegato (§. 410), o sia all' azione dell' interesse ad attendere. Dunque ad acquistar la completa cognizione delle verità tutte è indispensabile un *interesse equabilmente* diffuso su tutti gli aspetti, su tutte le particolarità, su tutte le relazioni delle idee, stimolante con una *energia proporzionata* alla diversa difficoltà di ben discernere e fissare tutte queste cose. Essere *sgombro* adunque da ogn' interesse valevole a distornare, o ad arrestare il *com-*

pleto corso dell' attenzione su le particolarità tutte degli umani pensieri, sarà una delle prime condizioni onde costituire la perfezione del ministero dell' attenzione. Questa è la libertà dello spirito. Essa dunque è tanto necessaria alla *scoperta* della verità, quanto l' *integrità* del concetto di una cosa è essenziale alla stessa verità (§. 159).

Riuniamo. Un eccitamento valevole a *vincere* l' inerzia fisico-morale dell' uomo; un eccitamento, la di cui spinta sia per se *diretta* a scoprire completamente gli aspetti e le relazioni tutte delle idee; un eccitamento il quale *non incontri* una forza che in ciò l' arresti e lo distorni: ecco tutto quello che fa d' uopo all' attenzione per *soddisfare al fine* delle funzioni sue. Dunque l' *unione* di queste condizioni costituirà la *perfezione* attiva dell' esercizio dell' attentività (§. 403). Questo fine è la cognizione del vero. A questa cognizione è necessariamente annesso il conseguimento dell' ultimo fine delle operazioni umane, cioè la più felice conservazione (§. 162—164, 408).

Verificare pertanto tutte queste condizioni costituirà l' oggetto dell' *ordine del perfezionamento* (§. 403) della umana *attentività*. La varia maniera nel far ciò deciderà della varietà dell' effetto.

§. 424. *Delle cagioni naturali e fondamentali delle varietà del perfezionamento derivanti dall' attenzione.*

Il perfezionamento del genere umano è interamente subordinato alle leggi dello *sviluppamento* suo morale (§. 167, 174, 408—417). Questo sviluppamento vien effettuato dal *potere* dell' attenzione, dagli stimoli dell' interesse *eccitato* e volto su gli oggetti competenti, operante in tutti i sensi ed aspetti possibili colla legge della continuità (§. 410, 412). Da ciò ne viene che la *riuscita* dell' uómo e delle nazioni tutte della terra per tutti i secoli e paesi in qualunque cosa è, e sarà sempre un *risultato* derivante in ragion *composta* dalla forza dell' *inerzia* fisico-morale delle umane facoltà, e dalla forza e direzione dei *motivi* eccitanti l' attenzione, o sia dell' interesse.

Ma la *sorgente* dei motivi non è in balìa dell' uomo. Ogni motivo altro non è che una idea interessante (§. 200) che col piacere, o dolore affetta la sensibilità (§. 414). Quanto minore è l' intelligenza acquistata, tanto più lo spirito è soggetto all' impero delle circostanze *esterne*, e degl' interessi determinati dalle circostanze esterne. Sarà dunque tanto più *uniforme* il *carattere* morale delle nazioni, quanto meno sarà sviluppata la loro moralità. Quanto più l' intelligenza si sviluppa, tanto più cresce l' impero dell' *arte* umana, e si moltiplicano le *combinazioni* proprie dell' arte. L' ordine delle idee, e quindi i motivi e il carattere morale saranno dunque tanto meno *dipendenti* dall' azione degli oggetti esterni, e tanto più subordinati a quel mondo interno che fu fabbricato dall' attenzione, e da quell' ordine esterno di cose che dal potere esecutivo spinto dall' attenzione fu stabilito. Il carattere quindi degli uomini e delle nazioni sarà tanto più *vario*, e *disuguale*. La disuguaglianza viene per se prodotta dal grado diverso dello sviluppamento morale. La varietà in prima origine dipenderà dalle varie circostanze *esterne* altrove ricordate (§. 22), in quanto possono indurre una diversa specie d' interessi, o un diverso grado di questi interessi medesimi. Queste varietà poi riceveranno un particolar andamento dal temperamento diverso della memoria (§. 422).

Abbracciando tutte le cose discorse fino a qui, quante conseguenze importanti ne derivano per istabilire i confini del *potere* della natura e dell' arte in fatto del perfezionamento prodotto dall' educazione sì pubblica che privata; per decidere la famosa questione dell' influenza del clima, per determinare e costringere entro i veri confini l' impero della fortuna nelle vicende degli Stati, ed insegnar l' arte del vario incivilimento dei popoli della terra!

CAPO III.

Del perfezionamento politico morale delle civili società.

ARTICOLO I.

Osservazioni su i rapporti necessarj di ordine del perfezionamento morale e politico delle nazioni.

§. 425. *In qual maniera riguardar si debbono le rivoluzioni degli Stati rispettivamente all' ordine naturale del perfezionamento.*

Dopo quello che ho esposto altrove intorno all' ordine di ragione dell' *incivilimento* il quale in sostanza altro non è che quello del *perfezionamento politico* (§. 366—376), non mi rimane che *aggiungere* alcune poche cose per compiere le osservazioni fondamentali.

Posto che la moralità autrice della libertà razionale (§. 115) vien effettuata e diretta dallo sviluppamento dello spirito, egli è manifesto che la moralità delle nazioni, e quindi la loro libertà avrà dovuto, e dovrà subire le *metamorfosi* dello spirito derivanti dall' impero dei sensi, della fantasia e della ragione (§. 174, 4 8), e provare per conseguenza tutte quelle vicende che ne sono inseparabili. Tutto esaminato, si scopre che lungi ch' esista o verificar si possa in natura quel circolo *similare* di rivoluzioni, in cui i governi si succedano a somiglianza degli alberi i quali nascono, crescono, muoiono e rinascono sempre d' una sola maniera, all' opposto dir si deve che gli Stati non subiscono che pure *metamorfosi* morali, nelle quali la libertà delle nazioni acquista tali *differenze* e *gradazioni*, che, malgrado una certa somiglianza estrinseca di vicende, lo stato

morale che *succede* non si può veramente assomigliare a quello che precedette.

S' egli è certo che le successive rivoluzioni della pubblica libertà debbono essere risultati derivanti in ragion composta dall' azione dei poteri mediante un certo grado d' incivilimento acquistati, e della forza superiore degli avvenimenti, ne dovrà seguire che le rivoluzioni d' una nazion dirozzata non potranno rassomigliare a quella d' una tribù di selvaggi; quelle di una repubblica assai incivilita e potente a quelle di un popolo semplicemente dirozzato, e così in proporzione, tal che, dopo anche alcune pause e languori nel ripigliarsi i progressi dell' incivilimento, si avrà sempre un addentellato *diverso* da quello che si avrebbe avuto in un grado inferiore di sviluppamento morale e politico. L' esame ben fatto degli annali del genere umano a noi conosciuti ci può fornire una luminosa conferma di questa osservazione.

§. 426. *Dei progressi della moralità nei loro rapporti alle occorrenze pubbliche degli Stati.*

S' egli è vero che l' impero della *Ragione* è il solo che possa creare l' ordine *artificiale*, o sia costituire la vera moralità tanto per ragionare, quanto per operare (§. 99, 148, 277—286), ne seguirà che una nazione guidata da un semplice *senso morale* di utilità, e colla moralità del cuore (§. 391, 392), con poche cognizioni, con pochi desiderj, con circostanze esterne e con abitudini proporzionate al sistema ancor ristretto delle cose in cui si trova collocata, potrà riuscire spontaneamente buona, vigorosa e felice. Ma coll' accrescere e moltiplicare gli elementi del corpo politico, coll' estendere la sua potenza ad incontrare oggetti di nuovi desiderj, coll' esser quindi esposta a tentazioni inusitate imprevedute, e delle quali non può giustamente conoscere nè l' origine, nè le conseguenze, nè la maniera di volgerle a vantaggio della libertà, essa non potrà proporzionare le sue transazioni politiche all' affollamento e

all'urgenza delle circostanze; e sarà come un navigante senza bussola in un oceano vasto e pericoloso. Chi dirige il governo è un Architetto, il quale non avvezzo che a fabbricar casolari, e trovandosi improvvisamente impegnato ad innalzare un grande edificio senza conoscere le leggi delle forze e dell'armonia architettonica, tenta di eseguire un'opera superiore alle sue cognizioni ed a' suoi mezzi. Cosa si deve aspettare dai tentativi di lui? Niente altro che disordine e ruina.

Ecco una delle valide, e forse la precipua ragione della decadenza e della ruina di alcune antiche e possenti repubbliche. I loro poteri *morali* pubblici, vale a dire la specie ed il grado delle cognizioni necessarie (§. 277—286), l'indole e la misura delle abitudini loro politiche (§. 374, 375) si trovarono col progresso del tempo molto al di sotto del sistema necessario o sia delle urgenze, da cui quasi improvvisamente la cosa pubblica fu pressata e sopraffatta. Esse giunsero ad avere più mezzi che abilità, più desiderj che moralità. Lo sviluppamento della moralità non aveva oltrepassato ancora un *certo grado*; la metamorfosi ordinata e *graduale* (§. 374) non era ancora stata compita nè dalla natura nè dall'arte in una guisa *proporzionale* alla potenza del loro braccio, ed alle urgenze che questa potenza medesima avea prodotte. Se un'orda di Tartari occupasse l'impero della Cina, o uno de' migliori Stati dell'Europa, potrebbe mai avere un'*abilità* politica proporzionata a reggere con *buone leggi* il popolo soggiogato? Qual maraviglia dunque se tali repubbliche dovessero decadere? Sarebbe stato anzi un fenomeno inesplicabile se ciò non fosse avvenuto (§. 277—286).

§. 427. *Moralità di cognizione e moralità d'interesse. Delle vicende degli Stati diretti da una prima e confusa moralità di senso comune.*

La perfetta moralità degl'individui e delle nazioni deve risultare dall'unione della perfetta *cognizione* di ciò che

l'ordine ricerca, e del *sentimento* vittorioso d'un interesse conforme ai dettami di quest'ordine (§. 90, 100, 148, 150, 152). La moralità *pubblica* d'una società dovrà dunque risultare dal possesso delle dette cognizioni, e dal sentimento vittorioso dell'interesse conforme ai dettami dell'ordine pubblico sì interno che esterno dello Stato (§. 49). Senza di ciò l'arte politica non si potrà trovare proporzionata alle necessarie urgenze dello Stato, nè agire a norma dei rapporti indeclinabili di queste urgenze; e ciò tanto più che non può, nè deve operare con mezzi meccanici, ma solo con mezzi *morali* (§. 100, 277—286).

Avremo dunque una moralità pubblica di *cognizione*, ed una moralità pubblica d'*interesse*. Amendue non sono che parti *integranti* della medesima moralità per la ragione che gl'interessi e le volizioni sono cose subordinate e indivisibili dalle cognizioni, e il concorso delle une e delle altre è indispensabile all'esercizio dei poteri esecutivi. L'*ottenere* queste moralità forma l'oggetto primo dell'elevazione della *libertà* sociale, scopo unico della Politica (§. 365).

L'impero dell'opinione fu veramente il primo che diresse le più celebri republiche delle quali serbiam memoria. *Libero* fu dunque il loro incominciamento. Questa non era però l'opinion della *ragione*, ma della *credulità* e dei sentimenti confusi naturali al *cuore*. La loro *libertà* fu dunque figlia della credulità e degl'impulsi naturali e confusi del cuor umano non ancor deviati da oggetti di nuovi desiderj (§. 392, 393, 414). Fino a tanto che nella data republica i lumi e gl'impulsi si trovano *proporzionati* agli effetti della potenza fisico-morale di lei, è troppo naturale che ottener si debbono visibilmente i buoni effetti della moralità pubblica, quantunque in se medesima ancor ristretta; e prevenire si possono le più nocive aberrazioni di una cieca libertà.

Ma dopo che la potenza nazionale, talvolta accresciuta dalla non equabile resistenza delle altre nazioni (§. 396, 399) e della fortuna, adunò una tal massa di circostanze,

e contrasse tali e tanti rapporti attivi, che per dirigerli si esigono maggiori lumi ed un nuovo modo di governo; e però è necessario impiegare un' arte più vasta e più possente onde sistemare le leggi dello Stato e gl' interessi dei suoi membri giusta un determinato ordine di cose: ognuno vede che, se lo *sviluppamento* della moralità pubblica non seguì il progresso della Potenza esterna, il governo e la nazione trovar si debbono veramente *al di sotto* delle urgenze della necessità. Ora rimanendo senza guida, o sia senza la conveniente *moralità politica*, debbono correre tutti gl' inconvenienti inevitabili dell' ignoranza e degli errori (§. 277—285); e quindi *decadere* prima ancora che ninna forza soverchiante *esterna* sopravvenga ad opprimerli.

Per rendere vie più manifesta questa conchiusione limitiamoci per ora ai soli rapporti della *moralità d' interesse* testè ricordata. Ella è cosa ben diversa amare e sostenere la libertà, perchè ancora non si conoscono le tentazioni dei bisogni fattizj (§. 399) e gli assalti della corruzione, dal conoscerla, amarla e sostenerla coll' antivedenza degl' inconvenienti i quali dal progresso della potenza estesa, o dal numero dei desiderj eccitati da nuovi oggetti (§. 414, 417) e non moderati dai lumi (§. 285) debbono necessariamente derivare. L' infanzia d' una ben costituita repubblica viene fornita per un certo tratto di tempo di una *moralità proporzionata* alla sua potenza, o, a dir meglio, ha quello che fa d' uopo per ben dirigere allora la propria potenza. I suoi costumi, la sua opinion pubblica conformi all' uguaglianza, alla libertà ed alle virtù civili del suo stato attuale, l' energia stessa del suo carattere semplice, e l' amor della patria derivano dallo *stesso* principio. In quella sfera di bisogni e di coltura tutto si dà mano, si armonizza e produce l' effetto della moralità pubblica, cioè la prosperità dello Stato. Tutto questo però ha le sue radici e la sua derivazione solamente nel cuore: il cuore detta il costume e le massime di condotta sì pubblica che privata (§. 393): egli trova le sue affezioni eccitate e soddisfatte in un complesso di cir-

costanze le quali, senza che la nazione il sappia, producono quell' effetto *medio* che la natura richiede alla comune prosperità (§. 289, 290, 352, 356, 395, 396, 398, 399).

Ma questa moderazione non è effetto d'una ragione *antiveggente*, ma solo dell' *affetto* eccitato da pochi desiderj, e di circostanze che esigono pochi lumi: essa è, per dir così, una *cupidigia* assodata su basi proporzionate allo stato attuale delle cose. I direttori della repubblica o non sospettano il pericolo d'un *altro* sistema di circostanze, o non sanno porvi riparo. La libertà quindi, i costumi, la potenza, la prosperità della repubblica hanno un' esistenza *precaria*. Un pastore, un agricoltore, un giovinotto sono virtuosi e prudenti in questa maniera: ma la frugalità, la semplicità del loro costume, la loro ristretta accortezza messe alle prese col costume cittadinesco succombono, nel mentre che Socrate ed Aristide rimangono virtuosi e prudenti. La virtù e la prudenza di Socrate e di Aristide riportata alla *pubblica moralità* d'uno Stato è un altro genere di virtù, il quale non si può verificare se non che con un amor proprio assai *illuminato* ed agguerrito contro gli assalti della corruzione. Ad onta che un governo senta la tentazione di un utile presente, cui non avrebbe forse scrupolo di abbracciare; nondimeno, in vista dei *più gravi inconvenienti* da una previdenza sicura schierati come *inevitabili* avanti agli occhi suoi, sa resistere alla tentazione e reggersi con moderazione.

Niuna delle repubbliche antiche, per quanto mi sappia, fu, nè potè essere in questa seconda posizione. Prive della scienza sì di ordine che di fatto delle rivoluzioni derivanti dallo sviluppamento successivo dello spirito e del cuore umano; prive dell' esempio dei secoli, o sia del corso di altre nazioni; con una forma d'instituzioni adattate alla sola *adolescenza* delle società, e dirò quasi alla naturale bontà di un popolo non raffinato; con un governo nel quale il popolo intervenendo *in persona* a trattar gli affari opponeva un ostacolo quasi insormontabile a tentare a tempo debito le

riforme (1); coll'abitudine di questo popolo a reggersi più colla *passione* comunque virtuosa, che colle regole tratte dai principj superiori dell'ordine delle cose e degli uomini: come mai resistere alla *corruzione politica* cui la prosperità e gli ambiziosi stessi introducono?

Dove poi la costituzion dello Stato era fabbricata successivamente a forza di penose *transazioni* fra gli Ottimati e il popolo (come in Roma); e però la fermezza sua risultava più da quello *sforzo* e da quella *tensione* che deriva dal contrasto delle *passioni* della generazione attuale, che da una possanza diretta da motivi certi, ragionati e profondi, ivi è troppo manifesto che la dissoluzion dello Stato e la perdita della libertà era inevitabile, allorchè col tratto del tempo da una parte *sola* nascesse il rilasciamento. Ora è ben naturale che questo nascer prima dovea dal canto della *moltitudine* sì per la difficoltà maggiore di ritenerla in una unità di mire e d'interessi, e sì per la facilità di sedurla col dare alle sue non illuminate passioni un pascolo *estraneo*, e nocivo alla sua libertà; il che dalla potenza degli ambiziosi, aumentata dai frutti della potenza pubblica, era per se praticabile.

Pessima è la corruzion dell'ottimo. Quel carattere stesso energico e intraprendente proprio della libertà amata sol per istinto, volto al disordine, ed infiammato dalle nuove cupidigie, non dovrà forse far disperare ogni uomo che abbia lumi superiori di poter rattenere la cosa pubblica dal precipitare, e molto più di ricondurla all'ordine? S'egli è vero che i *costumi* esser debbono la salvaguardia delle leggi, questa massima verificar si doveva con più ragione nelle antiche repubbliche, dove il popolo agiva in persona, che in qualunque altra specie di governo. Ma nè le leggi, nè i costumi possono far fronte alle innovazioni del tempo *prima non prevedute* nè calcolate, nè alle quali opportunamente siasi andato incontro con ripari efficaci. Da ciò è manifesto

(1) Veggasi Machiavello, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, lib. I, cap. 18.

che non v' ha speranza di ottenere solida e durevole prosperità che nella *perfezione* almeno rispettiva della *moralità*, o sia in quella specie e grado di *cognizioni* che sieno *adeguate* ai reali rapporti della necessità in cui una repubblica trovasi attualmente collocata, mercè le quali cognizioni si armonizzino gli elementi del potere e degli interessi a norma dell' ordine compatibile collo stato attuale della nazione (§. 284, 285, 372—375).

§. 428. *Effetti dell' ulteriore sviluppamento della moralità pubblica.*

Conseguenze che ne derivano per la Politica.

Se esistesse una *sola* maniera di moralità pubblica, cioè quella d' un *rozzo sentimento*, il che è falso (§. 115, 152, 170, 174); se fosse *impossibile* che l' uomo e le società politiche si conducessero regolarmente ad onta d' un' evidente cognizione dei *motivi* del miglior loro bene, il che pure è falso (§. 152, 153): se questa cognizione risultar non dovesse dal fatto dei beni e dei mali annessi all' osservanza e alla trasgressione dell' ordine, e neppur questo è vero (§. 278, 279); se la vigoria delle *passioni* non venisse renduta pieghevole dall' ubbidienza di molti secoli, e morale ed avveduta dall' educazione scortata dai lumi, e questo pure è falso (§. 285, 391—394); se nell' ordine delle cose naturali non vi fosse una cagione ed un progresso di coltura, e nello stesso tempo mancasse ogni norma onde stabilire un ordine provvido di governo, e questo è falso ancora (§. 166, 169—174, 215—217, 369—375): io accorderei essere conveniente il ricorrere perpetuamente all' esempio di Sparta e di Roma, ed essere necessario di ricondurre gli uomini alla povertà ed all' ignoranza per farne esseri liberi e buoni. Ma se avvenga il contrario delle annoverate cose; se ciò sia in altra età più possibile a verificarsi, ed anzi la ragione prevegga che debba avvenire (§. 279, 285, 294, 352, 353, 369, 392, 393, 416, 417), in tal

caso sembrami mancanza di discernimento il trarre *indistintamente* illazioni e regole dalla sorte delle antiche repubbliche per dirigere le posteriori qualunque sieno, come sarebbe il trar regole dal costume della fanciullezza per dirigere una ben educata virilità.

L' incivilimento umano è incominciato col ministero dell' *opinione* dei *sensi*, della *fantasia* e del *cuore*; e finir deve coll' *opinion* della *ragione*, cioè colla cognizione e col sentimento della vera *utilità* (§. 207, 216, 285). La Politica non ha altre forze che forze *morali* (§. 99, 100). Le forze morali sono necessariamente subordinate al corso dell' opinione e degl' interessi generali dell' opinione (§. 285, 416). Le società tendono naturalmente all' *equilibrio* dei poteri (§. 294, 352, 396), come la ragione tende a equilibrare il *discernimento* col senso *integrale* delle cose (§. 30—33, 412 - 418). Colla libertà cieca si assuefanno gli uomini al viver civile. Colla libertà illuminata (§. 285) si confermano, perfezionano e dirigono al punto voluto dalla natura. Effettuare l' interesse comune (§. 216), illuminarli, è il solo mezzo che allor rimane per farli ubbidire.

Io credo ciò non ostante che le prove *di fatto* di questo mio pensiere debbano esser fornite dalla tarda posterità; e che ora in qualche luogo appena abbiasi incominciato una specie di tirocinio per produrre a suo tempo gli effetti preveduti dalla ragione.

ARTICOLO II.

Delle leggi naturali di fatto dei primordj dell' incivilimento delle nazioni.

§. 429. *Recapitolazione dei punti capitali riguardanti il perfezionamento politico-morale. Soggetto di questo Articolo.*

I. *Qual è il fine* proprio dell' ordine teoretico del *perfezionamento politico* delle nazioni? — Risposta: Ottenere in società e per mezzo delle società la più felice, estesa e durevole *conservazione* del genere umano (§. 69, 71—75, 87, 145, 150, 167, 194, 208, 212—217, 290, 297, 350, 363 - 369, 371, 400—402).

II. *Come*, in conseguenza dei *rapporti* naturali ed assoluti che passano fra la natura umana e le circostanze tutte naturali del mondo fisico e morale, *si può* ottenere il detto fine? — Risposta: Coll' *elevare* mediante l' azione di tutte le forze sociali riunite nella maniera la più breve e la più efficace possibile, e salva la legge della continuità, i *poteri* di un popolo fino al punto, in cui l' uso de' mezzi ad essere nella guisa più grande e più durevole sì nell' interno che nell' esterno sicuro e felice, si trovi soddisfare alle urgenze indotte dall' ordine veramente necessario delle cose (§. 97, 98, 100, 138, 152, 366—375).

III. *Che cosa si ricerca* per elevare in questa guisa i poteri d' un popolo? — Risposta: Acquistare in società e per mezzo delle società la moralità pubblica sì di cognizione che d' interesse in una guisa e misura atta a soddisfare alle urgenze veramente necessarie della più felice conservazione di tutti (§. 427).

IV. *Come* si può in prima origine acquistare questa perfetta moralità pubblica? — Risposta: Collo sviluppare la ragione ed il cuore; coll' *illuminare* in somma la comune *libertà*, cioè, coll' acquistare la cognizione completa, e in

guisa da poterne a dirittura far uso in pratica, degli *oggetti* tutti sì fisici che morali *interessanti* la più felice conservazione dell' universale delle società, e col contrarre *desiderj* ed abitudini *conformi* all' ordine della conservazione suddetta (§. 148—152, 207, 213—217, 369, 374).

V. Ma dagli uomini abbandonati a se soli (§. 285, 369); dagli uomini che nascono ignoranti e che abbisognano di acquisite cognizioni per agire con ordine e costanza (§. 148, 157, 369); dagli uomini a cui è necessario di *sviluppare* i loro poteri morali, e che per isvilupparli abbisognano dell' opera delle società, e far nol possono che in società (§. 167, 290, 369, 371); come si potrà in *origine* effettuare l' intento antecedente? — Risposta: Mediante il ministero della *sola natura* fatta unica maestra degli uomini, ed unica *autrice* dei primordj delle civili società; e per conseguenza creante un ordine pubblico ed educante per lo meno un dato numero d' uomini in una guisa, che vincendo i più gravi ostacoli fossero spinti nella vera corrente della vita civile (§. 96, 105—107, 167, 168, 369, 371).

VI. *In qual maniera* la natura operar poteva onde riuscire a produrre l' effetto or mentovato? — Risposta: Noi prevediamo agevolmente che questa maniera *non* poteva essere *ripugnante* alle leggi fondamentali dello sviluppamento sopra indicato (§. 409—420); ma che anzi esser ne doveva una *conseguenza*, o, dirò meglio, uno *spontaneo effetto* ed un fenomeno coerente. Ecco l' oggetto che rimane a dimostrare in quest' Articolo. Io non ne accennerò che alcuni tratti più forti e più decisivi, attenendomi specialmente alle cagioni della costituzione ed economia del primo sviluppamento naturale dello spirito e del cuore umano, fatta astrazione dal *genere di vita* di un popolo.

§. 410. *Punto nel quale esaminiamo lo stato dello spirito delle nazioni.*

Personificazione *dei poteri attivi della natura.*

Fu di sopra osservato come l'uomo per un primo bisogno, e indi per abitudine e per altre circostanze si trova in uno stato di famiglia che è la culla delle società (§. 168). Ma nella sfera brutale dei sensi, col circolo dei soli bisogni fisici può assai poco sollevarsi sopra il livello degli altri esseri puramente senzienti. L'Ottentotto, l'abitatore della California ed altrettali tribù ne somministrano la prova. Il lungo corso del tempo e delle occasioni fa lentissimamente progredire lo sviluppamento. Appartiene alla storia filosofica di cui manchiamo, e di cui abbiamo assolutamente bisogno, lo spiegare minutamente come si progredisca sino al punto, in cui i popoli incominciano a sottrarre la succession delle idee dell'associazione fortuita delle esterne circostanze, e a porsi in grado di combinarle con nuovi vincoli. Da quest'ultimo punto io amo di esaminare lo stato dello spirito umano, per non ripetere le cose troppo dall'alto.

Le rassomiglianze e le differenze più vistose e più forti delle cose per la loro energia, e molto più per la relazione ai bisogni dell'uomo attraggono a preferenza l'attenzione di lui. È dunque inevitabile ch'egli ne ravvisi più specialmente le *particolarità*, e ne distacchi il concetto singolare dall'ammasso concreto di tutto il complesso. Quindi incominciano le *astrazioni sensibili*, ora parziali, ora modali.

L'attenzione in progresso invitata dall'*accidente*, e meno distornata da una più indigente situazione segue i più luminosi e segnalati avvenimenti o del proprio individuo, o delle cose che cadono sotto i sensi. Quindi incomincia a comprendere le più grossolane *connessioni* dell'ordine di fatto delle cose e dell'uomo. I cibi formano il primo oggetto.

Certi fenomeni della natura ora esistono ed ora no; ora

agiscono ed ora desistono; ora recano piacere, ora dolore. Colpito da essi, e specialmente dalle strepitose necessarie, prepotenti e talvolta spaventose catastrofi degli elementi, nel silenzio generale della ragione, nella mancanza d' ogni teoria, con una fantasia gagliarda, a quali *cagioni* attribuirà egli tutti questi effetti? La ragione, la storia, le osservazioni dei fanciulli de' paesi colti ci dimostrano ch' egli fingerà da per tutto persone animate al pari di lui come operatori di tutte queste cose. E però nel tuono, nel vento, nei fiumi, negli astri, nei boschi, nei flutti, in una parola, in tutta la natura visibile collocherà un qualche vivente con forme fantastiche, il quale sarà il dispensatore dei beni e dei mali su i popoli. Contuttochè sommamente strana ci sembri in oggi l' operazione fantastica di personificare i poteri della natura, comune a tutte le nazioni, pure tutto esaminato, si trova che non solo essa è cosa del tutto naturale e necessaria, ma quel che è più, ci rivela sotto un grossolano inviluppo la vera teoria dell' origine e dell' identità dell' idea la più astratta delle forze e delle cagioni che i filosofi stessi concepiscono esistere nella natura. L' idea di *cagione attiva* associata alle cose esistenti fuori di noi altro essere non può che l' idea della nostra propria energia trasportata agli esseri della natura. La filosofia che fa avvertire che l' uomo non esce mai da se stesso, e che l' universo è propriamente un' ideale fenomeno (§. 160), sa pure scoprire nell' uomo il tipo fondamentale delle varie forze che egli applica alla natura. Fra il fanciullo, il selvaggio ed il filosofo non avvi dunque quella sì mostruosa opposizione la quale a prima vista apparisce. Ma di ciò non occorre disputare in questo luogo. Il fatto è irrefragabile, universale. È vero che la spinta dell' analogia opera qui in una maniera grossolana, ma opera in forza d' una legge fondamentale dell' essere umano. Proseguiamo.

§. 431. *Origine naturale delle Religioni primitive. Distinzione delle scienze arcane.*

Esame del detto · Primus in orbe Deos fecit timor.

Con una fantasia siffattamente agitata e ripiena dell' impero di potenze animate or benefiche ed ora malefiche; nell' ignoranza delle loro inclinazioni, ma tuttavia col fermo pensiero che abbiano passioni umane; non sapendo il confine delle loro forze, dei loro effetti: l' immaginazione abbandonata alla sua impetuosità erra senza confine nel timore, non altrimenti che un fanciullo piena la mente della credenza degli spettri, e di pericoli immaginarj si finge molte spaventose figure e terrori all' aspetto sol delle tenebre. Qual maraviglia pertanto che un popolo in quest' età sia compreso dal più gagliardo e dal più malinteso spavento? Qual maraviglia che sentendo il bisogno della pioggia o del sole, vedendo un' epidemia infierire fra il suo gregge, o fra l' umana specie, stretto dal bisogno reale, e fermamente persuaso che tutto ciò sia opera di agenti occulti, potenti e superiori, ci offra lo spettacolo di tanti sacrificj, di tanti prieghi, di tanti ritrovati per iscongiurare e placare il loro sdegno, provocare la loro misericordia, e abitualmente allettare i loro beneficj? Questo debb' essere così naturale, spontaneo ed universale, come è naturale ed universale la cagione interna che esiste in tutte le popolazioni di questa età. Ecco pertanto la *Religione* e il *culto* universale e naturale delle popolazioni non illuminate dalla ragione e dalla verità. I delirj, i capricci, e spesso anche il più ardente e feroce entusiasmo della superstizione debbono variare al variar delle circostanze. Ampia materia è questa che si potrebbe sviluppare e corredare coi fatti.

Con questa però non conviene confondere le *scienze arcane* di tutti i popoli riserbate a pochi, e custodite nel secreto. Esse in un' età più innoltrata, sebbene fossero un risultato dell' analogia d' un grande tipo geometrico ed

aritmetico (nel quale per complemento si pretese di unire unità e continuità) applicato in progresso alla fabbrica ed alle leggi dell' universo, e a tutte le opere della natura, pure servirono di base alla Fisica, alla Teologia, alla Morale e ad un più raffinato teocratismo politico, e insieme alla divinazione, all' astrologia giudiziaria, alla magia, ec. Ma prima di tutto apportò per un concatenamento di analogie e di risultati di ragione l' inestimabile invenzione dei caratteri alfabetici, e somministrò una moltitudine di nomi e di vocaboli anche astratti, i quali sarebbe stato impossibile altrimenti di rinvenire, o di attribuire a preferenza a certi oggetti. Dal seno degl' iniziati sortirono i fondatori delle grandi sacerdotali Religioni a noi cognite, le quali a bel bello furono sostituite alle antiche. L' allegorismo segreto e le apparenze esterne affini alle antecedenti popolari costituirono i dogmi e i motivi del culto d' una seconda dottrina religiosa, il tipo unico della quale noi ravvisiamo da per tutto. In questo stesso tipo però si distinguono varie età e progressi a norma de' progressi che si andavano facendo nei fondamenti occulti razionali. L' uomo non è gratuitamente inventivo, nè gratuitamente portato all' errore. Tutti i progressi, tutte le differenze dei concetti umani sono effetti dell' azion composta dell' inerzia e dello stimolo operante colla suprema legge della continuità, o sia colla legge delle *affinità* o di forme, o di connession logica (§. 410—412).

Fu concepito da molti secoli, e dopo ripetuto ed ampliato il detto di Petronio: *Primus in orbe Deos fecit timor.* Questo pensiero così staccato non è punto vero. Senza la possanza universale della legge dell' *analogia*, e di quella operazion naturale che ci fa trasportare le nostre sensazioni fuori di noi; e però senza la rozza e naturale operazione di personificare anche *senza timore* i poteri della natura, la specie umana avrebbe potuto avere bensì dei terrori, come tutte le bestie ne hanno nelle grandi catastrofi o nei fenomeni spaventosi della natura, ma non avrebbe immaginata giammai l'esistenza di potenze occulte dotate di sentimento, di cognizioni e di passioni; e in conseguenza di ciò non

avrebbe agito mai verso di loro come verso de' suoi simili (sebbene foggiati di forme fantastiche) creduti potenti dispensatori dei beni e dei mali su la terra. Prescindendo dalla legge da me sopra accennata, fra la nuda impression del dolore e dello spavento, e l'idea d'un operatore intelligente non mi si potrà dimostrare giammai una giustificata e natural connessione.

§. 432. Credulità *indefinita.*

Amor del maraviglioso dei popoli in quest' età.

Piena la fantasia di queste potenze e della loro varia ed estesa influenza; e venerando quindi ogni apparente indizio della loro azione che si figurò nei fenomeni tutti i più ordinarj dei quali non si conoscevano le cagioni, è ben cosa naturale che una rozza popolazione prestar dovesse una cieca fede alle Pitie, alle Sibille, agli oracoli d'ogni maniera, ai pretesi prodigj. Era in oltre ben naturale che in tale epoca ardesse ne' petti umani un amore così smodato per tutto ciò che è maraviglioso, e scuote fortemente lo spirito ed il cuore. Un'anima avvezza ad ogni maniera di spettri e di prodigj ora lieti ora spaventosi, ai quali legò d'altronde tutto l'interesse per la relazione a' suoi bisogni; con una fantasia insieme per se gagliarda, perchè non ancor attenuata dalle analisi; con passioni veementi e sensuali, potrebbe mai non prediligere quelle idee le quali sono le più capaci ad interessar vivamente la fantasia ed il cuore? Potrebbe ella mai privarsi di leggieri e per salto di emozioni gagliarde, e rimanere di buona voglia in un languore ed in un voto, dal quale la volontà rifugge sempre? Da ciò si può vedere la ragione dell'ostinata predilezione nei molti individui delle stesse colte città che essi hanno per varie opinioni le quali danno pascolo alla rozza fantasia. Il numero di tali persone cresce e decresce a proporzione del grado maggiore o minore della coltura e della diffusione di lei su le classi della popolazione.

§. 433. *Venerazione ai pretesi inspirati, o ministri delle potenze occulte.*

Per una legge poi troppo naturale al cuor umano, e spesso inavvertita, di spandere le affezioni nostre dal soggetto principale che ce le inspira sopra tutto ciò che con lui sembra aver *relazione*, fondata sul fenomeno primitivo dell' associazion delle idee, ai Sacerdoti, ai Druidi, ai Lamas, agli auguri, ai divinatori ed a tutte in fine le persone giudicate in commercio e soggette e mediatrici del comando e del culto delle pretese superiori potenze, si estenderà parte della venerazion professata per le dette potenze superiori, colle quali si suppongono aver relazione. Si temerà d' incontrare l' ira celeste se si ardisse di dubitare del loro carattere, il che quasi mai avverrà, e si riguarderanno perciò come una classe superiore ed inviolabile di esseri; si seguiranno i loro impulsi, si ubbidirà ai loro comandi, si ricorrerà ad essi come ad intercessori fra l' uomo e le superiori intelligenze, si consulteranno nelle sventure, s' imploreranno i loro lumi negli affari, e sovente loro si affiderà il destino politico delle nazioni.

Se un Zoroastro, un Confucio, un Minosse, un Licurgo, un Solone, un Numa, un Manco-Capac esistono nel suo seno, felice lei : ma se per lo contrario non vi s' incontrano che soli volgari Druidi, Lamas, Bonzi, Dervis, altro aspettar non si può che di bamboleggiare per una serie indefinita di secoli nell' ignoranza, di tremare fra le angosce della superstizione, e di gemere sotto il peso del dispotismo di gente che ha il più forte e durevole interesse di perpetuare il proprio impero perpetuando nei popoli quell' illusione che ne dà loro il diritto. Agevolmente si comprende ch' essi faranno ogni sforzo per nutrire l' idea dell' importanza e del rispetto verso le loro persone; e per lo contrario porranno fra le più gravi trasgressioni la non curanza e il disprezzo, senza dimenticare dall' altro canto di essere rilasciati ne' più importanti doveri della moralità.

§. 434. *Prospetto generale del carattere degli uomini e delle società in quest' età.*

La ragione e la storia ugualmente ci descrivono e provano il carattere *morale* e il *genere di vita* dei popoli di quest' età. Temperamento robusto, fantasia gagliardissima, passioni veementi, ignoranza dei rapporti ragionevoli delle cose fisiche e morali, credulità somma, amore per il maraviglioso, società soltanto dirozzata, bisogni naturali mediocremente soddisfatti, esenzione dai bisogni fattizj, ferocia senza corruzione, passioni senza egoismo riflettuto: ecco i principali tratti del carattere delle popolazioni in quei tempi.

Qui la società è assai imperfetta dal canto della sua pubblica costituzione. Tutt' al più non veggiamo che un governo di famiglia fondato su di un uso e su vincoli volontarj, e non su regolamenti formali sanzionati dalla volontà generale, ed assodati dalla forza comune. Le società quindi sono piccolissime, e ad un tempo stesso assai individui vivono indipendenti o in corporazioni, dirò così, accidentali, i membri delle quali sono collegati fra loro per condizioni uguali suggerite o dal bisogno, o da altre avventizie ed anche strane occasioni.

§. 435. *Moralità di quest' età.*

In questo periodo la mente umana è ancora involta nella sfera delle idee concrete. Non possono pertanto gli uomini aver acquistata nozione alcuna dell' ordine morale, dei diritti e dei doveri, e della giustizia. Queste sono idee troppo astratte, troppo raffinate, troppo complicate, alle quali in forza della gran legge delle affinità logiche (§. 412) non si può giunger per salto. D' altronde per quella necessaria coincidenza ed immutabile unità propria delle verità non si possono riscontrare che in una sola combinazione di cognizioni conforme ai rapporti reali delle cose. Come dunque

nell' assoluta ignoranza delle regole della giustizia potrebbero gli uomini per un *giudicio di relazione* conformarsi a loro?

Vero è che esistono i fondamenti in natura i quali, quando non trovino deviazioni ed ostacoli, e vengano sviluppati, spingono naturalmente all' equità ed alla virtù sociale (§. 391--393); ma come in questa età la più parte degli uomini vi potrebbe prestar ubbidienza? Spinti da bisogni assoluti, coi quali una mal agiata situazione cinge e stimola incessantemente la loro sensibilità; eccitati talvolta dalla cupidigia, mercè il *paragone* del miglior essere altrui; incominciando a sentire il pungolo dei bisogni *relativi*, varj secondo il vario tenore del paese abitato, e cui l' intemperanza morale umana accoglie ed estende sterminatamente in tutte le successive età; senza un freno esterno sostenuto da una forza umana superiore che ne rintuzzi la violenza colla minaccia di una pena certa; senza l' abitudine d'una felice e moderata educazione che pieghi ed avvezzi i costumi in una guisa uniforme all' ordine sociale; con una gagliarda fantasia che esagera l' importanza di un oggetto utile o piacevole, e per conseguenza colla massima violenza delle passioni operanti con tutta la naturale impetuosità loro: come mai la volontà di queste popolazioni non dovrà per una spinta imperiosa esser sottomessa agli stimoli della cupidigia? La moderazione e l'equità sarebbero qui in generale uno strano fenomeno; anzi un rovesciamento di tutte le leggi del cuor umano. Datemi una volontà coi più violenti impulsi da una parte, e senza alcun freno dall' altra che la rattenga e la devii, agirà essa mai a norma della *mancanza* dei motivi?

§. 436. *Regno della violenza e della guerra.*

Perlochè è inevitabile che tutti coloro, i quali per difetto d' ingegno e d' industria, o per una positiva infingardaggine non si trovano disposti a procurarsi con istento la soddisfazione dei reali bisogni, o che altrimenti veggano una

penuria positiva di mezzi in forza dell' inerzia e della cupidigia naturale all'uomo di godere colla minor fatica possibile, è, dissi, inevitabile che non solamente aspirino all'acquisto degli oggetti utili posseduti da altri; ma eziandio per quel carattere rozzo non educato che non conosce nè riguardi, nè modi indiretti proprio di queste società, o chieggano direttamente ai possessori delle cose utili o tutto o parte di esse, o che a dirittura le invadano colla forza.

Ma dall' altra parte è ben naturale che, per quella premura ingenita in ogni uomo di conservar ciò che a lui è caro e che costogli fatica, i possessori neghino di cedere di buona voglia gli oggetti del loro ben essere, o soffrano in pace di vedersene spogliati.

Ecco pertanto da una parte l'attentato, la rapina, e dall' altra la resistenza e la rivindicazione. Ecco la guerra tanto di offesa quanto di difesa, la rappresaglia, il saccheggio dei viveri e dei vestiti, dei bestiami, delle donne e di ogni bene in fine atto a procurar sostentamento e piacere.

La vendetta nasce ad un tempo stesso tanto dalla parte degli usurpatori quanto da quella de' difensori. Questa, come è noto, divamperà in quest'epoca, come in qualunque nazione rozza o individuo meno educato, con tutta la violenza nel suo sentimento, con tutta la ferocia nel suo esercizio, con tutta l' estensione nelle sue relazioni, colla massima durata ne' suoi progressi e nella sua riproduzione. Ecco una seconda cagione di guerra incessante. Ecco gli uomini vendicativi, feroci, guerrieri di questa età, oltr' essere rapaci, risoluti, intraprendenti.

§. 437. *Schiavitù personale.*

Ciò non è tutto. La sorte favorevole, una maggiore robustezza accompagnata da un maggiore ardire, ed altre circostanze rendono un uomo, una famiglia, una banda d'associati per un tempo vincitori. L' esperienza dimostra che l'offeso torna a molestare. Quindi una troppo facile antivedenza, ed anche un troppo naturale sentimento di

farsi servire, suggerisce di porre l'avversario nell'impotenza di più riagire e di farlo servire alle nostre volontà ed a' comodi nostri quando non si voglia privar di vita. Ecco la *schiavitù personale*, ed ecco il *dispotismo* della *violenza* da una parte, e la servitù forzata dall'altra.

§. 43°. *Somma stima della forza, del coraggio e della intraprendenza rapace. Opinione pubblica relativa.*

Molti fatti così ripetuti; il vedere che la superiorità di forza ed il coraggio sono cagioni d'acquistar beni, potere, comodità, e d'inspirar terrore e rispetto, è cosa ben naturale che svegliar debba la stima verso siffatte cose: ch'essa si propaghi e si aumenti a proporzione dei vantaggi, del tempo e dell'esempio. È certo che la cagione e la misura della *stima* deriva dal sentimento dell'utilità nel modo spiegato altrove (§. 198—205). Ecco l'origine dell'*opinion pubblica* delle società in questi tempi.

È cosa naturale pertanto che le nazioni debbano esser rivolte ad apprezzare e lodar sommamente la forza ed il coraggio, unici mezzi di sicurezza, di potenza e di ben essere; ed all'apposto a disprezzare e a biasimare la fievolezza ed il timore. Prescindendo dalla cognizione dei principj della morale, io non veggo per quale diritto le colte società nell'apprezzare cotanto le grandi ricchezze e tutti i contrassegni che vi hanno relazione, si debbano in buona morale e politica filosofia riguardare come superiori alle barbare nazioni nell'apprezzare la forza ed il coraggio.

L'opinion pubblica propria di questa barbara età attivamente derivando dalla gente coraggiosa, intraprendente e predominante; essendo afforzata nella mente altrui dal bisogno di difendere se stessi e le cose proprie, riagisce di nuovo sopra i medesimi soggetti, ed inspira loro il desiderio di conciliarsi i comuni applausi e l'universale ammirazione. Perlochè essi tenteranno di dare tutte quelle esterne dimostrazioni le quali possano ingerire e conservar l'opinione di

posseder forze e coraggio, ed allontanar possano ogni sospetto di *fiacchezza* e di *timore*. Per la qual cosa accaderà che anche senza bisogno reale, e solamente in vista di riscuotere riputazione ed applausi, molti si occuperanno in prove di valore e di gagliardia.

Per lo stesso motivo la *circospezione*, la *prudenza*, l'*artificio* nell'opinione di quelle menti grossolane (le quali non possono penetrar più addentro della superficie esterna delle cose, e non veggono che le virtù da loro ammirate sono, per dir così, solamente frutti propri e necessari alla loro età) appariranno, o verranno giudicate come irresolutezze, o ritirate derivanti da timore. Laonde saranno generalmente neglette e positivamente disprezzate, biasimate, infamate. Per lo contrario una certa protervia, un'aperta manifestazione delle proprie intenzioni e della propria condotta verranno lodate, esaltate, onorate.

Ecco l'origine di quella schiettezza, lealtà, franchezza, semplicità, buona fede che si videro in que'secoli, e le quali in un'epoca di ritornata barbarie ebbero luogo in Europa: ecco il motivo pel quale dovettero essere onorate, apprezzate ed encomiate cotanto. Ma ecco altresì come la natura prepara sotto l'inviluppo della rozzezza tutta la composizione di quelle virtù, le quali formar dovranno dappoi un vincolo esteso della civile società, un pregio onorevole degl'individui umani, la sublimità del loro carattere.

§. 439. *Recensione degli altri caratteri delle popolazioni in quest'età.*

Alle osservazioni fatte sino a qui, convalidate dalla testimonianza della storia di tutti i popoli posti in questo periodo, si aggiunge una grave ignoranza, una leggiera credulità, una mobile incostanza, un'arroganza insolente nelle cose prospere, un vile abbattimento nelle avverse, un'improvida condotta negli stabilimenti e ne'regolamenti, un disordinato regime in tutte le passioni, ed infine tutti que'difetti che derivano tanto da uno *spirito* non ancora

avvezzo a ravvisare le cose nel loro vero aspetto, a connetterne molte ad un tratto, e a sistemarle le une dopo le altre onde comunicare coerenza e stabilità alla propria condotta, quanto da un *cuore* spinto da tutta la forza delle passioni senza contrapposti interessi e forze reali che lo risospingano all' ordine della giustizia comune ed alla consistenza dello stato sociale.

§. 440. *Impossibilità di far intendere le ragioni della moralità a queste società.*

Altri ostacoli validissimi all' incivilimento.

Ravvicinate ora i due quadri sopra esposti: Cosa risulta dal loro complesso? Da una parte tutta la disposizione a servire ad un' autorità sovrumana; e dall'altra tutta la tendenza alla ferocia ed all' indipendenza. Non è possibile in questo stato che l'uomo ceda alla prospettiva del viver civile. Questo è un genere di vita ch' ei non conosce, e che anche a lui dipinto da altri con tutti i colori i più avvantaggiosi, verrebbe da lui disprezzato e preso in orrore come troppo contrario alle sue passioni, alle sue abitudini, e troppo superiore alla sfera delle idee, da cui è predominato (§.414). Molti fatti di storia confermano energicamente quest' osservazione. Non è possibile che pieghi all' autorità del suo simile, se non che costretto dalla forza. Troppo vivo è l'amore dell' indipendenza; ed agli occhi suoi un altr'uomo vale quanto lui. La superiorità di talento, di merito, di lumi è nulla per chi non intende nulla, per chi non comprende la forza della parola. Egli non vede nel suo simile che un suo pari, e un suo pari o più loquace o spregevole, perchè urta tutte le passioni, tutte le opinioni e tutte le abitudini predominanti.

§. 441. *Insufficienza delle prime cagioni dell' incivilimento assegnate da alcuni celebri autori. Necessità coartata del ministero religioso.*

Sia pur vero che per quella disuguaglianza di forze e di coraggio, che è proprio della sola costituzion fisica, si trovino dei deboli, degli oppressi, dei timidi: che questi per un troppo naturale movimento si uniscano e sentano la necessità di essere fra loro d' accordo per ostare alla prepotente violenza di un altro uomo, o di un' altra banda più forte. Ma cessato il pericolo, chi impedisce che non si disciolgano di nuovo, come fanno gli Ottentotti nel combattere le bestie feroci? Tutto anzi spinge alla vita indipendente e ad agire giusta le rozze abitudini antecedenti. Sia pur vero che la debolezza incominci a sentire il senso dell' ingiuria e a concepire idee di giustizia: ma che vale questo sentimento a fronte della corrente che trascina, a fronte degli appetiti irragionevoli e dell' ignoranza che non sa nè prevedere, nè stabilire? La mobilità e l' inconsiderazione saranno sempre il carattere di tutti i popoli rozzi.

Altro dunque non rimane che, o l'uso della forza sociale, o il poter vincitore della *Religione*. Ma una forza permanente capace a fondare una società politica è una petizion di principio che non si può verificare. Le aggregazioni momentanee sotto di un capo sono insufficienti a compiere una tal opera. D'altronde la dissensione intestina è inevitabile da per tutto dove non v' hanno regole di condotta adottate da chi ha la forza o la preponderanza. Le quali cose così essendo, si vede che altro non rimane se non correggere la violenza, l' ignoranza e la barbarie degli atti colla ignoranza e colla violenza della fantasia. La *Religione* offre tutti questi vantaggi e tutta quest' efficacia, come rilevasi dalle cose sopra discorse. L' effetto in tutta la terra lo comprova, e le conseguenze che ne derivano si veggono di per se. Le cagioni stesse di fatto, le quali hanno potuto dare simili occasioni, si svelano facilmente alla ragione.

§. 442. *Prime instruzioni morali ed abitudini politiche introdotte coll' autorità della Religione.*

Io non mi perderò a ordir congetture verisimili su l'origine di un fatto stabilito, e che naturalmente doveva nascere, tanto possenti e vicini n'erano i rapporti, e tanto urgente n'era il bisogno. Farò invece osservare che fin dal suo nascere dovette avere una somma influenza, ed estendersi rapidamente. I deboli e gli oppressi era ben naturale che invocassero la protezion sacerdotale tanto venerata e predominante. I Sacerdoti dall' altra parte, tanto per un senso troppo naturale di compassione e di naturale uguaglianza che sino dalla fanciullezza si fa sentire in tutti gl' intervalli ne' quali le passioni e i bisogni forti tacciono, quanto per un desiderio di predominare il gran numero di quelli che la loro protezione invocavano, era troppo naturale che facessero giuocare l' autorità divina per ispaventar la violenza, per rattenere l' unione, e quindi in nome delle temute podestà invisibili incominciassero a far entrare nella mente dei rozzi uomini le più semplici massime di naturale uguaglianza, di giustizia e d' unione. Un fatto celebre universale fra tutti i popoli, che diconsi da noi dirozzati, ma non civilizzati, è il costume e la religione, dirò così, dell' *ospitalità.*

§. 443. *Necessità generale delle Instituzioni guerriere. Potenza artificiale politica superiore. Ingrandimento degli Stati.*

Organizzato il germe della civile società, in cui il capo e i capi sono ad un sol tratto Legislatori, Institutori, Pontefici; introdotto e sostenuto col potere della Religione un ordine ed un costume di unione e di subordinazione alle cose pubbliche: ecco formato un punto in mezzo di molte tribù o d' individui dispersi, il quale colla forza dell' *unione* ha una reale *potenza artificiale* superiore a

quella de' suoi vicini. Da prima si usa di questa forza per difendersi dai perpetui assalti esterni. La riuscita incoraggisce ed ingrossa la società col concorso di tutti quelli che hanno bisogno di ajuto. Si accumulano le prede sopra i vinti. Ma la necessità spinge di nuovo alla guerra al di fuori, e ad accrescere la polizia e le instituzioni al di dentro. L'effetto è proporzionale alla saviezza o all'insufficienza delle viste dell'institutore e de' suoi compagni. Si trova però sempre da per tutto il bisogno d' instituzioni *guerriere*. Le abitudini e le urgenze esterne le richieggono imperiosamente.

Per quella perpetua varietà poi, che incontrasi in tutte le opere della natura, una società si trova o meglio situata, o meglio costituita, o in necessità d' impiegare una maggiore industria di un'altra. Ecco una *preponderanza attiva*. Questa preponderanza trae seco l' aggrandire, il conquistare un'altra società inferiore o uguale, non pari d'unione o di altre forze artificiali. La comunicazione col popolo conquistato, il farlo parte del popolo conquistatore comunica l' incivilimento; ed ecco quindi un germe di futura grandezza d'una nazione.

Qui sia fine a questa mia Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale, che forse denominar si potrebbe Protologia politica, la quale non è, nè può essere da me apprezzata che come *Introduzione : Ad impellendum satis, ad erudiendum parum.* Cicero: *Acad. Quaest., lib. I, cap.* 3.

Fine del Volume Quinto.

INDICE

DELLE MATERIE.

PROSPETTO GENERALE

DELLE MATERIE DEL DIRITTO PUBBLICO, E DEL MODO CON CUI DEBBONO ESSER TRATTATE.

PARTE PRIMA.

NOZIONI DIRETTRICI SU L' ORDINE MORALE.

PARTE SECONDA.

DELL' ORDINE NE' SUOI RAPPORTI ALLA LIBERTA' UMANA.

PARTE TERZA.

DELL' ORDINE MORALE NE' SUOI RAPPORTI ALL' ESERCIZIO DELLA LIBERTA' LEGALE DI PIU' ESSERI INTELLIGENTI POSTI IN UNO SCAMBIEVOLE COMMERCIO.

PARTE PRIMA.

NOZIONI FONDAMENTALI SU L' ORDINE MORALE DELLA CONSERVAZIONE DEL GENERE UMANO.

INTRODUZIONE.

LIBRO PRIMO.

NOZIONI FONDAMENTALI SU L' ORDINE MORALE RIGUARDANTE LA SUSSISTENZA DEGLI UOMINI IN GENERALE.

LIBRO SECONDO.

NOZIONI FONDAMENTALI SU L' ORDINE MORALE DELLA RIPRODUZIONE DELLA SPECIE UMANA.

LIBRO TERZO.

NOZIONI FONDAMENTALI SU L' ORDINE DELL' INCOLUMITA' PROPRIO DEL GENERE UMANO.

PARTE SECONDA.

NOZIONI FONDAMENTALI SU L'ORDINE MORALE DEL PERFEZIONAMENTO DEL GENERE UMANO.

INTRODUZIONE.